islam'da düşünce ve hayat

s. hüseyin nasr



2. BASKI



insan yayınları: 38
inceleme-araştırma: 20

özgün adı
islamic life and thought
george allen - unwin, london 1981

dizgi
acar matbaacılık tesisleri
tel: 526 84 42 - 567 98 64

baskı - cilt
paşahan

kapak baskısı
matsan

tashih
h. altıntaş
a. yıldız



insan yayınları
klodfarer cad. kültür apt. 27/5
divanyolu-istanbul
tel: 516 08 28 - 518 08 78

İslâm'da Düşünce ve Hayat

Seyyid Hüseyin Nasr

Çeviren
Fatih TATLILIOĞLU

2. baskı



insan yayınları

içindekiler

FELSEFE

SONSÖZ

EK : BAZI ÇAĞDAŞ SORULARA İSLÂM'IN YANITI

İSLAM'DA DÜŞÜNCE VE HAYAT

GİRİŞ

S. Hüseyin Nasr

İslâm herşeyden önce bir din ve dinin vahyedilen kurallarına dayanan bir uygarlık ve toplumsal bir düzendir .İslâm, ilahî akıl'da devamlı varolan ilk gerçek ve bu gerçeğin tarihte ve dünyanın büyük bir kısmına yayılmış çeşitli yerlerdeki değişik ırk ve etnik gruplara bağlı nesillerin yaşamında kendini göstermesidir. Bu nedenle İslâm, yalnızca tarihsel bir olguya indirgenemez. Çünkü kutsal değerleri ve değişmez prensipleri gelip geçici türden değildir. Ancak yine de şaşırtıcı boyutları olan tarihsel bir gerçekliktir. Her ne kadar bir «din» ve ona bağlı uygulamalar İslamî geleneğin kalbinde yatmaktaysa da, İslâm böyle salt bir dar açılı 'din' olarak ele alınamaz.

Hatta İslâm, ondört yüzyıl önce Hz. Peygamber'in (S.A.V.) Kur'an-ı Kerim şeklinde aldığı mesajla bile sınırlı kalamaz, her ne kadar bu mesaj İslamî olan herşeyin kalbini oluşturagelmiş ve her zaman oluşturup gidecekse de. İslâm, bu kalbe ek olarak, zaman ve mekândaki yayılımını ve kendi özü çerçevesinde

alıp dönüştürme ve birleştirme gücüyle özümsediği herşeyi kapsar. Yani, yalnızca Kur'an-ı Kerim ve Hadis değil, tarihsel kaynağı her ne olursa olsun, İslamî geleneğin alıp İslâm kalıbında yoğurduğu kutsal İslamî san'at biçimleri, İslamî felsefe ve bilim ekolleri ve İslamî sosyal ve siyasal kurumlar da İslâmîdir. Kur'an-ı Kerim ve Hadis'le birlikte, Kur'anî vahy ve onun alıcısı Hz. Peygamber'den kaynaklanan bereket ve sözlü yönergeler de İslâm geleneği ağacının gövde ve kökleri gibidir.

Sanatlar, bilimler, sosyal kurumlar ve benzerleri ise kimi gövdeye daha yakın kimi daha uzak ama hepsi de aynı vücudun aynı köklerden beslenen bir parçası olarak ağacın dallarıdır.

İslâm san'at'ı gibi bazı «dallar» İslâm vahyinin doğrudan iç özelliklerini yansıtır ve geleneğe kopmaz biçimde bağlıdır. Bazı düşünce okulları gibi daha başkaları ise bu ilkeleri daha az doğrudan yansıtır ve geleneğin daha dış kısmını temsil eder. Fakat bunlar da belli türde zihinler için, gerekli bir fonksiyonu yerine getirmişler ve getirmeye devam etmektedirler. Yoksa bunlar varolamaz ve İslâm'ın sitesine (Medine) girme hakkını elde edemezlerdi.

Çağımızda, batılı oryantalistlerin büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi modernleşmiş müslümanlar arasında da evrensel din görüşünün zayıflaması sonucu insanlar, İslâm dininin birliğini ve çağlar boyu İslâm geleneğinin zıt öğelerini birbirine bağlayan birleştirici ilkelerini gözardı etmeye başlamışlardır. Tarihsel ve analitik yöntemlerle sınırlı kalan çalışmalar uğraştıkları konunun yaşayan karakteri kesip biçme yöntemleriyle ihmal etmeye yönelmişlerdir. Yaşayan bir canlıyı, ancak onun hayatına son verdikten sonra parçalara ayırabileceklerini unutur oldular. İnsanlara, şu caminin avlusundaki şu taşın yakındaki Roma veya Bizans kalıntılarından getirildiğini veya

Arapçaya Asur ve Yunan'dan şu sözcük veya fikrin girdiğini göstermek için çok çalışmışlar, ancak bu taşın caminin kutsal alanının bütünlüğü içindeki yerini veya o sözcük ya da fikrin, içinde yeraldığı şiir veya yazıdaki fonksiyonunu unutmuşlardır. Çoğu durumlarda prensiplerin gözardı edilmesi âyetleri kaba olgulara ve yaşayan bir canlıyı da kadavraya döndürmüştür.

Bu, dikkatli yapılmış tarihsel ve analitik çalışmaların gayr-ı meşru olduğu demek değildir. Aksine bunlar geleneksel İslâm düşüncesinde varolmuşlar ve İslamî çalışmalarda lâyık oldukları yeri almışlardır. İslamî görüş açısından gayrimeşru olan, analitik metodun genellikle kullandığı lâik perspektif ile metafizik ve aşkın olana karşı çıkan ve akıp giden zaman ırmağının yüzeyindeki yansımasına indirgeyiveren tarih görüşüdür. Oysa, analitik ve tarihsel yöntemler geleneksel ilimlerde ve mantıkla sağduyuya uygun olarak meşru biçimde kullanılabilir. Olumlu yanları kalsın, fakat sınırlamaları eşyanın bütüncül ve evrensel noktadan anlaşılmasına zarar vermesin diye daha iyi bir bakış açısı içine alınabilirler.

Bugün, bizzat İslâm dünyasında olduğu kadar Batı'da da İslamî prensip ve tezahürleri, kendi gerçek görüş noktasından ve çağdaş insanın veya en azından yeterli zekâ ve iyiniyete sahip insanların anlayabilecekleri bir şekilde incelemeye her zamankinden daha büyük bir ihtiyaç vardır. Hem de bu çalışmalar İslam- görüşe uygun ve mantıksal analiz ve tasvir yöntemleriyle yapılmalıdır. Çünkü İslam- görüş, aşkın gerçeklikler mantıksal kategorilere indirgenemese bile, akıl (el-akl) ve onun ayrılmaz bir parçası olan mantığa en büyük değeri verir. İslamî öğretileri, aslını bozmadan çağdaş dile aktarabilen böyle bir yazış şekli yalnızca İslamı öğrenmek isteyen gayri müslimler için değil, modern eğitim eğitim sis-

temlerinde yetişen bugünün tüm genç müslümanları için de çok önemlidir.

Bereket versin ki, Avrupa dillerinde yapılan bu tip çalışmalar E. Schuon, T. Bruckhardt, M. Lings ve daha başkalarının yazdığı çeşitli kitap ve makalelerle oldukça fazlalaşmıştır. Umulur ki, bu tip çalışmalar artar, daha fazla tanınır ve İslâm geleneğinin özellikle zihnî ve manevî yönleriyle yeniden sunulmasına derin bir ihtiyaç duyulduğu İslâm dünyasında yaygınlık kazanır. Sonuçta, modern dünyanın ahmaklıkları ve saçmalıkları —günün modaları— ile savaşmak ve bugün hikmet yerine geçen şu sistematik bilgin cehaletin maskesini düşürmek için gerekli araçlar sağlanacaktır.

Bu kitabı oluşturan yazılar, çağdaş bir ortamda, hem Doğu hem de Batı'daki modern bilimin de tümüyle farkında olarak İslâm geleneğinin çeşitli cephelerini İslamî açıdan gün ışığına çıkarıp yeniden sunmak yolunda alçakgönüllü bir girişimden ibarettir. Yılar boyu yazılan bu yazıların büyük bir çoğunluğu daha önce dünyanın çeşitli yerlerinde çeşitli dergi ve kitaplarda yayınlandı. Fakat hepsi de tek bir konuyla, yani bir bütün olarak İslâm diniyle ilgili olup, tek bir görüş açısıyla yani İslâmî görüş açısıyla yazılmıştır. Ayrıca bu yazılar bütünüyle yeniden gözden geçirilmiş ve kökenleri farklı da olsa İslamî çalışmalar hakkında tek bir eser haline gelsin diye yeniden kaleme alınmışlardır.

Diğer çalışmalarımızda İslamî olan şeylerin çeşitli cephelerini, dinin kendisi dahil, tasavvuf, felsefe ve bilimi ele alma fırsatımız oldu. Genellikle her bir eser tek bir konuya veya geniş bir İslamî tabana dayalı birbiriyle ilgili birçok konuya yönelikti. Elinizdeki bu eserde ise sosyal ve siyasal düşünceden felsefe ve tasavvufa kadar İslâm'ın pek çok yönleri için ayrı bölümler tahsis etmiş bulunuyoruz. Bu yüz-

den kitabımızı **«İslamda Düşünce ve Hayat»** diye isimlendirdik. İslamî hayat veya düşüncenin hiçbir yönünü herşeyi kapsayacak şekilde incelenmemesine karşın, pek çok konu İslâmî geleneğin hem hayat hem de düşüncesinin çoğu yanlarıyla karşılaştırabilecek biçimde araştırılmış, anlatılmıştır. Bu yanların bazıları metafiziksel ve felsefî inceleme ve yorumlar olup, diğerleri ise bilimsel eserler ve bizzat yazarın bu alanda şimdiye kadar yapılan çalışmalara dayalı bilimsel incelemelerin sonuçlarından oluşmaktadır.

İlk bölüm, manevî ve dünyevî otorite, özgürlük, hukukun kutsal özelliği ve geleneksel İslamî eğitimle ilgili geleneksel İslâm doktrinlerinin bu geleneksel doktrinlerin ta temellerine ve meydan okuyan modern fikirlerle çatışmasını da kapsayan İslâm hukuku ve toplumu hakkındadır.

İkinci bölümde iki geniş araştırma yer almıştır. Birincisi, İslam kültürünün kendine özgü niteliği ve bu kültürün değişik bölgelerdeki görünümü; ikincisi ise İslamî düşünce hayatının geniş bir araştırması ile ilgilidir. Bir anlamda bu iki kısım birbirini tamamlamaktadır. Çünkü biri İslâm geleneğinin yatay ve değişik etnik gruplar arasındaki yayılışını ve çeşitliliğini anlatırken, diğeri bu geleneğin zihin ve ruh dünyasındaki tezahürlerini ele almaktadır.

İslamî bilimleri, «İslam'da Bilim ve Uygarlık» ve «İslamî Bilim Açıklamalı Bir İnceleme» adlı iki eserimizde ve Kozmolojiyle de «İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş» adlı eserimizde genişliğine ele almıştık. Fakat İslamî kozmoloji ve bilimlerin alanı o kadar ki, daha yıllarca bu konuya çok sayıda farklı çalışmalar hasretmek zorunda kaldık. Kozmoloji, simya ve tabiat tarihiyle ilgili bu denemeler bilimlerle ilgili diğer kısımda toplanmış bulunuyor.

Aynı şey, bir yandan İslâm felsefesine karşı modern meydan okuyuşlarla, öte yandan Molla Sadra ve

ekolünü ele alan felsefeyle ilgili bölüm içinde de geçerlidir. Bu çalışmalar da felsefe hakkındaki eserlerimizi ve özellikle en son çıkan «Sadreddin-i Şirazî ve Aşkın Teosofisi (Hikmet)»ini tamamlayıcı niteliktedir. Son olarak tasavvuf konusundaki iki inceleme ile bütün bölümler bir ana gövde haline gelmiş olmaktadır.

Son sözde, en son ortaya çıkan sorunlar ve İslâm dünyası içindeki tartışmalar hakkında kaleme alınan dört küçük inceleme bir araya getirilmiştir. Bunlar, somut tartışmalara birer cevap olmakla birlikte, aynı zamanda daha genel düzlemde İslâmî şeylerle ilgilenen herkese hitab etmektedir; çünkü bu konular hâlâ canlılığını korumakta olup çeşitli İslâm ülkelerinde modernistler ve gelenekçiler arasında tartışılmaya devam etmektedir.

Bu çalışmalarımızda, diğer yazılarımızda geçen bazı konu ve tartışmaları tekrarlama gereği duyduk. Fakat bu kaçınılmazdı, çünkü gerçeğin belli bir cephesinin gösterilmesi için, gerçeğin öbür cephelerine bağlı bazı prensip ve öğelere başvurmak gerekir. Bu, tam ve parçalanamaz bir bütün, çeşitlilik içinde bir birlik, her yerde ve çevrenin her noktasında yer alan bir merkeze sahip bir daire olan geleneğin kendi doğasında yatmaktadır.

Son olarak, bu çalışmamıza değerli katkılar sağlayan Dr. H. Şerifî ve yayına hazır hale gelmesine yardım eden Mrs. I. Hakemî, Miss. K. Grant ve Mrs. Montagu'ya teşekkürü bir borç biliriz.

Başarı Allah'tandır.

Recep 1398 (H)
Haziran 1978 (M) Seyyid Hüseyin Nasr

HUKUK VE TOPLUM

1 — DİN VE LÂİKLİK, İSLÂM TARİHİNDE ANLAM VE TEZAHÜRLERİ :

I

Kafaları, Batı düşüncesiyle yoğrulanlar, İslam dünyasını araştırmak istedikleri zaman ister-istemez din ve laiklik kavramlarıyla karşılaşmaktadırlar. Ancak sözcükleri, değişik kaplamlarda her zaman aynı anlama gelmez. Bu nokta özellikle değişik uygarlıklar için doğrudur. Öyleyse, İslam tarihindeki anlam ve önemlerinden bahsetmeden önce İslama göre din ve laikliğin ne anlama geldiğini tarif etmek gerekir. İslâm'da tanışıklığı bulunan biri için, bu sözcüklerin müslüman uygarlığıyla bağlantılı dillerde, çeşitli Avrupa dillerinde taşıdığı anlamın aynısına sahip olmadığı apaçık ortadadır. Aslında klâsik Arapça ve Farsça'da lâiklik sözcüğü ile tam eşanlamlı bir kelime yoktur (1). İslâm'da da, hristiyanlıkta olduğu gibi dinî ve laik veya kutsal ve kutsaldışı arasında bir ayırım sözkonusu değildir.

İslâmın birlikçi açısı içinde yaşamın tüm yönleri ve kozmik tezahürün tüm dereceleri tek bir prensibe

bağlıdır ve tek bir ortak merkezde birleşmiştir. Allah'ın gücü dışında ve daha içsel anlamda O'nun varlığının «dışında» hiçbir şey yoktur, çünkü iki tane gerçeklik düzeni olamaz. **Lâ ilahe illallah** nihaî anlamda Mutlak Varlık veya Mutlak Gerçeklik dışında herhangi bir varlık veya gerçekliği bulunmaması demektir. Bu bakımdan özde hiçbirşey kutsal-dışı değildir ve herşey kutsaldır, çünkü herşey ilahi olandan bir iz taşır içinde.

Bu açıdan bakıldığında, din ve lâikliğin anlamları yeni bir şekil almaktadır. Din, Allah tarafından insana onu birliğe (Tevhid) yöneltmesi ve onun her zaman «olduğu» fakat unutmuş bulunduğu şey olmasına yardım etmesi, yani duygularının zindanına düşmeden önce bir zamanlar sahip olduğu göksel güzelliği hatırlaması ve yeniden kazanması için gönderilen vahiy olmaktadır. Din, nihaî düzlemde, aslında hiç ayrılmadığı halde, kendini ilahî kökenden ayıran ontolojik engeli yıkmasında insana yardım eden Ilahî rehber olarak değerlendirilebilir. Hatta din, ilahî rehberliğin yalnızca tek bir anı olmakla kalmayıp, İslamî kaynaklara göre sayılan 124 bini bulan peygamberler aracılığıyla çağlar boyunca bütün insanlara ve uluslara gönderilen tüm vahiyleri kapsamaktadır (2). Öyle ki, Hz. Peygamber yeni birşey getirdiğini değil, kendinden önceki peygamberlerin ileri sürdüğü gerçeği yeniden ifade ettiğini ve eşyanın tabiatında yatan gerçeği, yani fıtrî dini (ed-Din el-Hanif) yeniden kurduğunu ileri sürüyordu.

Yaratılışın gizemi şuradadır ki, Allah, kendi mükemmellik ve kemâliyetine karşın, her ne kadar kendisinden başka bir şey olmasa da kendi mükemmeliyetini taşımayan bir dünya meydana getirir. Aslında, meydana gelmek, eksiklik demektir, çünkü her türlü güzelliğin kaynağından ayrılmak anlamına gelir bu. İşte bu ayrılıktır ki, ilâhî olana oranla bir vehm bile

olsa, kozmik varoluşta yine de gerçektir ve tüm dindışılığın veya insan açısından kutsal ve ilâhî olmayan herşeyin kaynağıdır.

Öyleyse laiklik kaynağı yalnızca insan olan dolayısıyla, ilahî olmayan ve metafizik tabanı, insanla Allah arasındaki ontolojik ayrılıkta bulunan herşeydir. Tabii, aslında bu boşluk bile ilah'ın bir sembolüdür, tıpkı Şeytan'ın Allah'ın meymunu olduğu gibi, ancak dünyada mükemmeliyetten uzak bulunan veya hıristiyanlıkta adlandırıldığı gibi «düşmüş» olan insanın görüş açısından bu ayrılık ilahî düzeninkiyle yarışan bir gerçekliğe sahip gerçektir. Bu yüzden lâiklik, insanın tarihsel ve sosyal varoluşunda dinin kendisi kadar büyük bir gerçeklik olmuştur. Veya çoğu modern insana Allah'ın hiçbir yerde var görünmediği ve unutkanlık gölgelerinin arkasında kaldığı günümüz dünyasında lâiklik baş köşeye geçmiş ve herşeyi kendine bağlamıştır.

Bu açıdan bakıldığında, İslâm'da din, herşeyden önce Kur'an-ı Kerim'de bildirilen ve Peygamber'in sözleri ve davranışları ile yorumladığı hem zahirî hem batınî tüm İslâm vahyi ve tüm gerçekler demektir. Şiilere göre, imamların sözleri de peygamberinkilere eklenmiştir. Ikinci olarak din, İslam'dan önceki diğer peygamberler tarafından bildirilen ilahî kökenli bütün öğreti ve kurumları da kapsamaktadır ki, bunlardan çoğunu Islam, varoluşunun nedeni olan evrensellik ve birleştirici gücüyle kendi içine katmıştır.

Yine laiklik, herhangi bir ilham kaynağından gelmeyen, salt insan kökenli düşünce ve davranışları çağrıştırmaktadır. Öyleyse biz, özellikle İslamî düşüncenin içinde yer almayan herhangi birşeyi laik sayamayacağımız gibi, müslümanım diyen herkesin her yaptığını da dinî saymamız gerekmez. Orfik gizemlerden çıkarılan ve daha sonra müslümanların mirasçı olduğu Pisagorçu - Eflatuncu bilgeliğe lâiktir

denemez; bunun yanısıra İslamî kılığa bürünmüş de olsalar, müslüman modernistlerin birtakım özür dileyici yazıları da dinî kabul edilemez.

II

İslam tarihi, yukardaki tanıma göre çoğu durumda lâik olan yabancı fikirlerin müslümanların dünya görüşü içine sızdığı olaylarla doludur. Daha önce de değinildiği gibi, İslâm içinde ilk tarihî olaylar dizisi, İslamın doğduğu Arap dünyasında ortaya çıkmıştır Kan davaları, kabileye mutlak bağlılık ve puta tapma gibi İslamın birlikçi ve evrensel perspektifinde yasaklanan birçok «putperest» Arap adet ve gelenekleri vardı. İslam bu gibi unsurlara karşı yalnız Arabistan'daki ilk zamanlarında değil, bir başka biçimde Emevi yönetimi zamanında da savaş açmıştır. Yeryüzündeki hayatının ilk mücadelesinde İslam, yerel bir Arap dini olmaktan kendini kurtarmış, fakat her vahiy, gönderildiği dünyanın rengini alıp, aynı zamanda gönderildiği insanların konuştuğu dili kullandığından yine de belirli bir Arap karakteri kazanmıştır. Bunun da ötesinde, İslamın putperest fikirler üzerindeki zaferine rağmen, Sıffin savaşından sonra ve ardında Muaviye'nin Emevi halifeliğini kurmasıyla birlikte İslamın siyasal yaşamına ilk kez laiklik sızmış ve siyaset veya en azından bir kısmı, vahyedilmiş ilahî prensiplerden uzaklaştırılarak beşerî ihtirasın esas faktör olduğu güç politikası arenasına sürüklenmiştir.

Kuzeye, daha önceleri İran ve Bizans imparatorluklarının olan topraklara doğru ilerledikçe İslam, İlk Medine toplumundaki birleşik yapısına karşı bir tehdit oluşturan yeni bir takım siyasal, idarî ve malî kurum ve yasalarla karşılaştı. İslam'da zaten varolan

bütünleşme gücüyle, bu kurumların pek çoğu müslümanlaştırıldı ve yabancı özelliklerini kaybederek müslüman toplumun yapısına girdi. Ancak özellikle vergi konularındaki diğer Bizans ve İran alıntıları İslamî hukukta belirli bir ayrılığa yol açtı. Bu durum, müslüman dünyada hukukun büyük bir bölümünün lâikleştirildiği onüçüncü/ondokuzuncu ve ondördüncü/yirminci yüzyıllarda önemli rol oynadı. İslam'ın, Hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Bizans ve İran uygarlıklarıyla olan ilişkileri sırasında, özellikle İranlılar arasında ulusal karakterli kültürel hareketler de oldu. İranlılar İslamın kucağında eridi ve bu noktada hiçbir önemli laik düşünce İslamî dünya görüşü içine girmeyi başaramadı.

Daha sonraki dönemde, Abbasi halifeliğinin dördüncü (H)/Onuncu (M) ve beşinci (H) Onbirinci (M) yüzyıllarda zayıflaması sonucu eski siyasal bir kurumun yeniden su yüzüne çıktığı görüldü. Maverdi'nin halifenin fonksiyonunu tanımladığı günlerde, pratik olarak halifenin tüm gücü yerel prenslerin eline geçiyordu. Ancak Selçukluların kuruluşuna kadar, Kutsal Hukuk ve Halifenin yanısıra bir üçüncü otorite yani Sultan'ın varlığı tanınmamıştı. Gazzalî gibi ilahiyatçıların yazılarında ve özellikle Hace Nizam'ül-Mülk'ün Siyaset-name'sinde yansıyan bu yeni düzenlemeye göre Sasanî modellerine dayalı ve İslam'ın ilk siyasal örgütüne yabancı bir kurum olan Sultanlık (Saltanat) toplumda dinin korunmasında gerekli faktör olarak tanınıyordu (4). Bu görüş o kadar taraftar buldu ki, devrin birçok mutasavvıfı, filozofu ve Moğol döneminin Necmüddin Razi ve Nasreddin Tusî gibi bilim adamları bunun lehinde yazılar yazdılar (5).

Sosyal ve siyasal konulardan kültürel ve zihinsel konulara dönersek, yine yabancı unsurların —bu sefer İran, bir dereceye kadar Hindistan ve eski Akde-

niz uygarlıklarının büyük mirasının— İslam dünyasına girdiğini görürüz. Fakat burada da yapılacak detaylı bir inceleme, müslümanların bu mirasın nihaî düzlemde kaynağı ilham olan öğelerini alıp, klasik uygarlığın çöküşüne yol açan Greko-Romen mirasının lâik ve natüralistik taraflarını reddettiklerini gösterecektir. Burada yine müslüman bilgelerin, Yeni Eflatuncuların yorumlarıyla dokunmuş Aristocuların yazılarına ve Pisagorcu - Eflatuncuların öğretilerine arzuyla yöneldiklerini görüyoruz. Müslümanlar, yahudi filozof Filo gibi bu bilgeleri peygamberlerin bilgeliklerinin varisleri kabul etmişler ve onların bilgeliklerinde, kutsal kitaplarda bildirilen İlahî Birlik (Tevhid) doktrininin bir yansımasını görmüşlerdir.

Aynı şekilde, müslümanlar İskenderiye'nin bilimsel mirasını da kendilerine mal etmişlerdir, çünkü bu bilgiler diğer antik ve ortaçağın kozmolojik bilimleri gibi Doğa'nın birliğini ve varolan herşey arasındaki iç ilişkileri göstermeye çalışmaktaydı (6). Bu yüzden bunlar laik bilgi şekiller olmaktan çok İslami hikmet ve birliğin merkezî temasıyla yakından ilgiliydiler ve tüm İslam tarihi boyunca bilimler ile dini ve metafizik doktrinler Cabir'in külliyatı veya İhvan - Safa Risalelerinde olduğu gibi birbiri içine girmişlerdir. Örneğin, Yunan ve Hind matematiği müslüman matematikçilerin yazılarında birleşmiş ve böylece cebir dahil olmak üzere bu bilimin yeni dallarının kurulması ve ilerlemesi mümkün olmuştur. Fakat yine burada da matematik lâik bir teknik olmaktan çok, duyulur dünyadan akledilir dünyaya uzanan Yakub'un merdiveni (*) ve Pisagorcuların ilahî esrar hazinele-

---

(*) Çevirenin notu : Yakub'un merdiveni; Hz. Yakub'un rüyasında gördüğü ve ucu göğe dayanan merdiven. (Tekvin : 28 : 12).

rinin kapısını açan bir anahtar olarak gördükleri bir bilim şeklinde değerlendiriliyordu.

Tabii, müslümanları hemen hemen hiç ilgilendirmeyen ve aralarında Epikürcülerin ve Kiniklerin laik felsefeleri ile atomistlerin naturalismi de bulunan klasik kültür mirası da vardı. Ancak İslamî dünya görüşüne girebilen lâik mahiyet kazanabilecek bir öğe olarak Meşşaî felsefesinin rasyonalizmi vardı. Kalbin bir yansımasından başka bir şey olmayan insan aklının yargılarının kapsamlı geçerliliğine dayanan Rasyonalizm tabiatı gereği lâikliğe eğilimlidir; çünkü insan aklı kendi düzeyinde gerçek olmasına karşın kalbin bir dağılımı ve sınırlandırılmasıdır ve bu nedenle kökünde varlığımızı gerçeklikten ayıran yalancı boşluk yatmaktadır. Ne islamî vahye ne de rasyonalist olmaktan çok irfanî ve işrakî (kalbe doğuşcu) nitelikteki diğer ilhamsal doktrinlere dayanan bu rasyonalizm, yüzyıllar boyunca İslam'ın kültürel hayatında lâikliğe yol açabilecek tek kaynak oldu. Kendini öncelikle çeşitli felsefî ve kelamî hareketlerde gösterdi bu. Bu hareketlerin en ünlüsü Mutezile'ninki idi ve beşinci/onbirinci ve altıncı/onikinci yüzyıla kadar da zayıflatılamadı. Bu zaman içinde hem kelâm, hem de Tasavvufun baskısıyla manevî hayatın rasyonalism tarafından boğulması önlenmiş olup, Şeyh'ül-İşrak Şihabüddin Sühreverdi ve İbn Arabi gibi bilgelerin kalbî doktrinlerinin yayılması için gerekli ortam da sağlandı. Bu mücadelede İslâm'ın manevî prensipleri en temel biçimi içinde lâiklikle karşılaştı. Ve etkisini kurarak Kur'anî vahye dayalı temeller üstünde İslam dünyasının yaşamını sürdürmesine imkân sağladı.

III

Lâikliğin İslam'a karşı en yıpratıcı atağa onüçün-

cü/ondokuzuncu yüzyılda eski Yunanlılarınkinin tersine maddi olarak İslam dünyasından daha güçlü olup, siyasal ve ekonomik açıdan onu yenmek isteyen bir uygarlığın saldırılarına kadar ortaya çıkmadı. Onikinci/onsekizinci yüzyılın son yarısında İslâm dünyasının büyük bir kısmında başlayan iç zayıflık ve bazı tasavvufî tarikatların, Arabistan'da Vahabilik ve Hindistan'da Ehli Hadis gibi arınmacı rasyonalizmin yeni biçimleriyle kısmen parçalanması sonucu kolaylaşan bu atak, hukuk, hükûmet ve yönetimi, eğitim ve hatta dinin kendisi de dahil olmak üzere müslüman yaşamının hemen her alanını etkilemeğe başladı (7).

Hukuk alanında, Osmanlı İmparatorluğunda gerçekleştirilen Tanzimat hareketi veya bir dizi değişimlerle zaten başından beri Kur'an emirlerinin dışında kalan yasalar çeşitli Avrupa yasalarına dönüştürüldü. Bu yasalar, Bizans ve İran gibi teokratik toplumlardan değil, Rönesanstan beri gittikçe artan bir hızla tüm yaşamı tam anlamıyla laikleştiren ve eşyayı manevi prensiplerinden soyutlayan modern Batı'dan kaynaklanmıştır. Ticarî ve medenî hukuk alanında kabul edilen bu Avrupa yasalarını ondördüncü (H)/ Yirminci (M) yüzyılda bir modernleşme istemi izledi ki, bu modern Kur'an-ı Kerim'de açık olarak bildirilen kişisel hukuk da dahil olmak üzere lâiklik demektir. Artık, Tahavî Tahir el-Haddad ve diğerleri gibi laik bir hukuk çerçevesinde Avrupaî anlamda kadınların yasal «eşitliği»ni isteyen ünlü modernistler ve Seyyid Emir Ali gibi modern Avrupa'nın görüşüyle uyuşmadığı için İslâmda kadınlara tanınan statüden utanç duyan özür dileyicilerle karşılaşıyoruz (8).

Yönetim alanında herhangi bir eylem birliği olmamıştır. Her müslüman ülke kendine özgü bir siyasal sisteme sahiptir. Genelde denebilir ki, İslam dünyasında yalnız gayri-İslamî kaynaklı değil, aynı

zamanda son ikiyüz yıldır Avrupa'da meydana gelen çeşitli devrimlerin meyvesi olan çeşitli hükûmet ve yönetimi fikirleri yayılmıştır. Bunların herbiri toplumun daha fazla laikleşmesini hedef almıştır. Bu ideolojiler arasında hiçbiri müslüman dünyanın çoğu yörelerinde İslâm toplumunun lâikleştirilmesinde önemli bir güç haline gelmiş bulunan Batı türü milliyetçilik kadar etkili değildir.

Lâikliğin İslâm dünyasına egemen olması hiçbir yerde eğitim alanında olduğundan daha belirgin değildir. Onüçüncü/ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak Avrupaî modelde okulların açılması ve Avrupaî konuların öğretileri müslüman yetkililerce gerçekleştirilmiştir. Başlangıçta bu yolla müslümanların Avrupalı işgalcileri yenmelerini sağlayacağı umuluyordu. Ancak sonuç, müslüman toplumun bir bölümünün, görüşleri çoğu müslümanınkinden tamamen ayrı bir sınıf haline gelmesi ve İslamî toplumsal yapıda ciddi çatlakların başgöstermesi şeklinde oldu (9). Bu yaklaşımın farklılığını, görmek için İslâm dünyasındaki modern bir üniversite öğrencisiyle konuşmak ve görüşlerini, dini bir okulda veya bir medresede okuyan bir öğrencininkilerle karşılaştırmak yeterlidir.

Bu yeni eğitim, lâikliğin İslâm dünyasına girişinde önemli bir faktördü. Bu, özellikle öğretilen konu nedeniyle değil, bu konunun öğretiliş biçimi açısından böyledir. Ortaçağ müslüman okullarında kelâm, fıkıh ve felsefe ile birlikte matematik, doğal bilimler, dil ve edebiyat da okutuluyordu. Ancak aynı isimleri taşıyan bugünkü konular, birçok müslüman özür dileyicinin iddia ettiğinin tersine İslamî bilimlerin bir devamı değildir.

Modern bilimlerin antik ve ortaçağ bilimlerinden birçok teknik ve fikirler aldığı doğrudur, ancak taşıdıkları bakış açısı tamamen değişiktir. İslamî bilimler, Allah'ın her yerde olduğu bir evrende nefes alı-

yordu. Bunlar kesinliğe (yakîn) dayanıyor ve sentez ve bütünleme yoluyla eşyadaki Tevhid ilkesini arıyorlardı. Modern bilimler, aksine, Allah'ın hiçbir yerde olmadığı veya olsa bile bilimlerle ilgilenmediği bir dünyada yaşamaktadır. Şüphe üstüne kurulmuştur onlar. Eşyanın birleştirme ilkesine ilk ve son kez sırt çevirdiklerinden tabiatta olanları gittikçe daha fazla analiz etme ve parçalama yoluna girerek Tevhid'den uzaklaşıp çokluğa yürümektedirler. Bu yüzden onları okuyan müslüman öğrencilerin çoğunluğu ile İslam geleneği arasında bir ayrılık meydana gelmektedir. Ne yazık ki, herkes gökleri hem Allah'ın arşı'nın ayağı hem de uzayda dönen ışık saçan bir madde olarak görememektedir (10). Bu bakımdan, İslamî görüşe çoğunlukla yabancı olan çeşitli modern Avrupa sanat ve bilimlerini okutmakla müslüman ülkelerdeki okul ve üniversitelerin programları, İslam toplumunun önemli bir kısmının zihnine kutsaldışı bir öğeyi şırınga etmiş bulunmaktadırlar.

Son olarak, laiklik, rasyonalizm veya çeşitli özür dileyici eğilimler halinde dinin bizzat kendi alanına da taşmıştır (11). Genellikle Efganî diye bilinen Cemaleddin Esterabadî ve Şeyh Muhammed Abduh tarafından başlatılıp bir kez daha İslam Hukuku ilâhiyatının temellerine yönelen hareket, genelde modern düşünceyle uyuşmayan unsurların küçümsenmesi veya öyle ki reddedilmesi eğilimleriyle tanınmıştır. Bu da sonunda Mısır'da yeni Vehhabi Selefiyye hareketine yol açıp Şeriat-ı Sengilaci gibi birkaç dinî liderin savunulucuğunu yaptığı İran'da dahil olmak üzere diğer ülkelere sıçradı. Hatta modernizmin felsefe ve eğitim alanında Orta Doğu'dan daha fazla yayıldığı Hindistan'da bile Sir Ahmet Han ve Seyyid Emir Ali'den çağdaş şahsiyetlere kadar hemen hemen tüm modernist liderler, laiklikten belirli bir ölçüde etkilenmişlerdir. Yukarda sözü edilen yazarların birçoğu-

nun düşünceleri hâlâ İslam'ın Tevhidci görüşü içinde kalabiliyor idiyse de, Ali Abdur-Razık, Şeyh Halid ve Taha Hüseyin (hiç olmazsa ilk zamanlarında) gibi bazı Mısırlılar bir adım daha ileri giderek, laikliğin, dinin yanında hayatın meşru bir kutbu olduğunu öne sürmüş ve açık bir şekilde dinin dünyevî hayattan ayrılmasını istemişlerdir. İran'da ve müslüman dünyasının diğer kesimlerinde Bahaî hareketi dinî kisve altında Batılı laik fikirleri yaymış ve bu ülkelerde belirli sınıflarda laikliğin yayılmasında rol oynamıştır.

Görüyoruz ki, yaşamın hemen her alanında İslamın birleştirici prensipleri laik fikirlerle tehdit edilmekte ve İslam dünyası «çoktanrıcılık» veya **şirk** yani Allah'la birlikte çeşitli Avrupa fikirlerini de tanrı olarak kabul etme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Zayıf bir karşı koyucu ile maddî açıdan güçlü bir düşman arasındaki bu mücadelenin sonucunun ne olacağını önceden kestirmek güçtür. Muhakkak ki İslam dünyası, Batı dünyasında devamlı artan düzensizlik sürdükçe, homojen ve bütünleşmiş bir yaşama dönmeyi ümit edemez. Dahası, İslam Hristiyanlık gibi yalnızca bir sevgi yolu olmadığından, herhangi bir bilgi şekline de kayıtsız kalamaz. İslamın yolu temelde marifete dayanır. Öyleyse, herşeyi bilimle açıklamak iddiasında bulunanlara bir cevabı olmalı ve tüm varlık düzenlerini kendi evrensel açısı içine yerleştirebilmelidir.

Bu mücadelenin şu anki sonucu ne olursa olsun, karanlık bulutları sonunda dağılacağına ve yalanın yok olacağına şüphe yoktur. Batılı düşünce her ne kadar etkili görünüyorsa da, kökenini aldığı zayıf ve değişken insan tabiatından başka bir sermayesi yoktur. İç yapıyla ilahî benlik arasında ayrılık olduğu hatası düzeltildiği zaman herçeşit tezahürde yalnızca bir tek prensibin egemen olduğunu ve lâiklikte

ve dinle yarışan bir prensip olarak gördüğümüz gerçekliğin unutkanlık ve ihmalkârlık uykusundan henüz uyanamamış bir iç yapının hayali gerçekliğinden başka birşey olmadığını anlayacağız.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

(1) **Örfi** sözcüğü esas olarak hukuka ait; **dünyevî** sözcüğü öbür dünyaya karşın, bu dünyaya ait; **zamanî** sözcüğü de ebediyete karşın gelip-geçici zamana ait anlamlarına geliyorsa da hiçbiri lâiklikle aynı anlamda değildir.

(2) Aslında İslam, en evrensel anlamda, daima varolan ve varolacak olan ve Doğa da dahil her türlü varlık düzenlerinin yer aldığı gerçeğin yeniden güçlü olarak ortaya konması anlamına gelir.

(3) Bkz. Gibb, H. R. 'An Interpretation of Islamic History I', **Muslim World.**

(4) Bkz. Lambton A.K.S. Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government», **Studia Islamica** Cilt V. 1965 s. 130 ve Binder L. 'Al Ghazali and Islamic Government' **Muslim World** XLV. No. 2 Temmuz 1955.

(5) Bkz. **Mirşâd al-'İbad** of Najm al-Din Râzi ve Tusi'nin **Nasirean Ethics.**

(6) Bkz. Burckhard, T., «Nature de la perspective cosmologique», **Etudes traditionelles**, Cilt 49, 1948 s. 216-19.

(7) Osmanlı İmparatorluğunda hayatın bu ve diğer yönleri üzerindeki Batının etkisi hakkında daha geniş bilgi için Gibb, H.A.R., ve Bewen H.'ın **Islamic Society and the West**, Oxford University Press, 1957 adlı eserine bakınız. Birçok kez laiklikle aynı anlamda kullanılan modernizmin, müslümanların günlük hayatını, elbiselerini, mimarlık, şehir planlaması, iç deko-

rasyon, yemek ve insanın dış görünüşünde önemli yeri olan bunlara benzer şeyleri de etkilediğini söylemek gerektir. Burada bu konuya fazla girmememize rağmen bu föktörlerin laikliğin yayılma yolunu oluşturduğunu önemle işaret etmek isteriz.

(8) İslamda modernizm hakkında tam bir inceleme için bkz. Gibb, H.A.R., **Modern Trends in İslam**, Chicago, 1947.

(9) «Mısır'da dini ve laik eğitim arasındaki bu kopukluğun ve sonuçlarının genişliğini tayin etmek bizim için önemlidir. Yalnızca okula karşı okul ve üniversiteye karşı üniversite açmakla kalmayıp herşeyden fazla müslüman toplumun bölünmesine yol açmış ve sosyal ve düşünce hayatının her alanında, giyim, yaşam tarzı, sosyal adetler, eğlence, edebiyat ve hatta konuşmada batılılaşmış tiplere karşı ortodoks tipler türemiştir.» Gibb, H.A.R., **Modern Trends...**, s. 42. Aynı şey İran, Pakistan ve diğer müslüman ülkeler için de söylenebilir.

(10) Sorunun detaylı bir araştırması için bkz. F. Schuon, **L'Deil du Coeur** Paris 1974, ss: 95-7.

(11) Bkz. L. Gardet **La Cité musulmane**, Paris 1954, s. 350-62.

2 — İSLAM VE İSLAM UYGARLIĞINDA ÖZGÜRLÜK KAVRAMI VE GERÇEĞİ

Modern dünyada, laikliğin baskısından en çok etkilenen bir kavram da özgürlük kavramıdır. Bugün Batı'da özgürlük kavramının tartışılması, Rönesans ve Rönesanstan sonra ortaya çıkan ve insanın göğe ve yeryüzünün efendisine başkaldıran bir varlık olduğu şeklindeki fikirlerden o kadar çok etkilenmiştir ki, İslam gibi geleneksel bir uygarlıkta özgürlüğün esas anlamının ne olduğunu tasavvur etmek güçleşmiştir. Bu yüzden, İslam'da özgürlüğün anlamını ciddi bir şekilde tartışabilmek için İslam açısından insan kavramını yeniden tanımlamak gerekmektedir. Batı'da hümanizmin çıkışından sonra bu sözcüğe verilen anlam açısından İslamdaki özgürlük fikrini açıklamaya kalkışmak anlamsızdır.

Denebilir ki Batıda özgürlük hakkında yapılan tartışmaların büyük bir kısmı yapma - etme özgürlüğü ile ilgiliyken, geleneksel insan için en önemli konu «olmak», saf varoluşu tecrübe etme özgürlüğüdür. Özgürlüğün en derin biçimidir bu, fakat günümüzde tamamen unutulmuştur; çünkü, tecrübeler biriktirmeğe alabildiğine düşkün olan modern insan, bizzat

varlığın bir yansıması, güzellik, bilinç ve mutluluk olan saf varoluşu yaşamanın anlamını ve dolayısıyla bu yaşayışı mümkün kılan ve bir diğer açıdan, bizzat bu yaşayıştan kaynaklanan özgürlüğün ne kadar kıymetli olduğunu artık hatırlamaz olmuştu.

İslami görüşe göre insanlar, **«Allah'ın sûretinde»** yaratılmışlardır ve aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki halifeleridirler. Fakat Gök'ten alıp, yerde uygulamalarını mümkün kılan Allah'a kullukları sayesinde böyledirler.

Eğer şüpheciye kanıt gerekiyorsa, çevresinde yol açtığı, bunca yıkımın tersinden kanıtladığı kozmik plândaki merkezî konumu sayesinde İlâhî özgürlüğe katılmakta ve yeryüzü yaratıkları olmalarıyla da daha alt düzeyde bir varoluşun çağrıştırdığı tüm sınırlamalarla çevrelenmiş durumdadırlar. Allah, hem salt özgürlük hem de salt zorunluluktur. İlahî isim ve sıfatların bir tecellisi veya «Allah'ın suretinde bir varlık» olarak insan hem bu özgürlüğe, hem de bu zorunluluğa katılır. Kişisel özgürlük gerçekte İlahî iradeye teslim olmakta ve kişinin kendisini, özgürlüğünü baskı altında tutan ve sınırlayan nefsinkiler de içinde olmak üzere tüm dış etkenlerden kurtulma noktasına değin içten içe arıtmasında yatmaktadır.

Mutlak özgürlük, yalnızça Allah'a mahsustur; bu bakımdan ne kadar 'isek' o kadar özgürüz demektir. Ve varoluştaki bu yoğunluğa mutlak anlamda yalnızca «olan» Allah'ın iradesine boyun eğip teslim olmadıkça ulaşılamaz. İnsanın varoluşunun ontolojik kaynağı olan ve bizi yukarıdan belirleyen bu prensipten uzaklaşmakla ve ona karşı çıkmakla hiç bir özgürlük elde edilemez. Özgürülk adına kendi ontolojik prensibimize karşı çıkmak, çokluk ve sınırlılık dünyasına daha fazla köle olmak demektir. Bu tutum, anlamı ve amaçtan yoksun hızlı bir hayatın peşinden koşmanın tek özgürlük sayıldığı psikofizik dünyanın belirsiz ve

karışık labirentleri uğruna, ruh dünyasının sınırsız boyutlarını feda etmektir. Varoluş tekerleğinin çemberinde yaşayan büyük çoğunluğun habersiz bulunduğu bir merkez olan varlık merkezimizde yatmaktadır.

Evet, mutlak ve sonsuz anlamda ancak merkezde özgürüz. Tersi durumda herbirimizin Allah, doğa ve diğer insanlar karşısındaki hem güçlerimiz, hem de haklarımızla sınırlıyız. Sonsuzluğu sonluda aramak, vehimlerin en tehlikelisi ve yalnızca sonlunun kendisini yoketmesiyle sonuçlanacak bir kâbustur. «Sonsuz özgürlük» ancak sonsuz'un yakınında varolabilir. Varoluşun tüm diğer alt düzeylerinde özgürlük bizzat kozmik varoluşun sınırlamalarına tabidir ve ancak gerçekliğin öz yapısının üzerimize yüklediği görevler ve sınırlandırmalara göre bir anlam taşır.

Buraya kadar kısaca özetlenen prensipler, özgürlük konusunda İslamî düşüncenin temelini oluşturmaktadır; şu kadar ki, bunların açık bir biçimde ne derece formüle edilebileceği İslam uygarlığındaki görüş açısına bağlıdır. İslam Düşünce Dünyası, aynı gerçeklerin zahirî hukuktan saf batıniliğe kadar uzanan çeşitli anlayış düzeyleri ve biçimleri üzerinde farklı şekillerde yansıdığı hiyerarşik bir dünyadır. Burada, özgürlük kavramının İslamî dünya görüşü içindeki temel anlamını kavramak için onun fukaha, kelâmcılar, filozoflar ve sufilerce anlaşılma biçimini tartışmak yeterlidir.

Fukaha, İslâm Hukuku'nun (Şeriat) kodlanmasıyla ilgilendikölerinden, özgürlüğe bakışları da tabi! ki metafizikten çok hukukî açıdan olacaktır. Yine de bu hukukî bakış açılarında metafizik bir temel vardır, çünkü onlar da tüm islamî vahyin hitap ettiği aynı müslüman insanı ele almaktadırlar. Fukaha, insanın özgürlüğünü doğuştan kişisel ve hak olmaktan çok, kişinin ilahî iradeye itaatinin bir sonucu olarak

görmektedir. Onlara göre biz Alah tarafından yaratıldığımız ve kendimiz yaratma kudretinde (yoktan varetme) olmadığımız için, ontolojik olarak Allah'a bağımlıyız ve bu yüzden de yalnızca bize varlığımızın kaynağı tarafından verilenlere sahip olabiliriz.

İslam fıkhına göre insanın hakları, insanın görevlerinin bir önşartı değil, onların sonucudur. Allah'a, doğaya ve diğer insanlara karşı hepsi de ilahi hukukta açık bir şekilde belirtilen görevlerimiz vardır. Bu görevleri yerine getirmekle, yine İlahi Yasa'da belirtilen belli haklar ve özgürlükler kazanırız. Bu görevleri yerine getirmeyenlerin meşru hiçbir hakları yoktur ve çevreleri veya toplum üzerindeki her türlü özgürlük iddiaları gayrimeşru ve kendilerine ait olmayan birşeyi gaspetmek demektir. Aynı şekilde, ilahî yapıdaki mahiyetlerini tanımayı reddeden ve buna göre davranmayanlar da yalnızca arızî olarak insandırlar ve tanım gereği merkezîlik ve ilahî vekillik demek olan «insan»ın konumunu gasp etmektedirler. İslâma göre bu anlayış, yalnızca kendi bağlıları için değil, kendi dini yasalarına göre çeşitli haklar verilen dinî azınlıklar için de geçerlidir.

Hukuk (fıkıh) açısından özgürlüğün (Arapçada Hürriyet, Farsçada azadefi) teknik tanımı genellikle kölelik, kölelerin salıverilmeleri, özgür insanların onlara karşı görevleri vs. gibi sorunları içerir. Fakat daha genel anlamda, hukuk hürriyetin teknik konumuna mutlaka bağlı kalmaksızın insanın özgürlüğünü, yalnızca Allah'la olan ilişkilerimizi değil, doğayla, diğer insanlarla ve hatta, kendimiz yaratmadığımız için üstünde tam söz sahibi olmadığımız kendi yaşamımızla olan ilişkilerimizi düzenleyen ilahi hukukun çerçevesi içinde ele alır. Örneğin, intihar büyük bir günah olarak kabul edilir, çünkü o Allah'ın hakkının gaspedilmesidir. İnsan ilk başta kendisi meydana getirmediği için kendi yaşamına son vermekte özgür

değildir. Bu noktada İslam, kaynağını ve hedefini hesaba katmadan insanî varoluşun tam özgürlüğünü savunan agnostik existansiyalism ile taban tabana zıttır. İlahi hukuk da insan özgürlüğünü sınırlar, ancak insan yaşamına kutsal bir karakter vererek daha büyük bir iç özgürlüğün oluşmasını sağlar. Nihaî olarak, hukuk tarafından konan bu sınırlamalar insanı bazı olumsuz davranışlardan ve kötülük yapma özgürlüklerinden alıkoyar. Bu kurallar, toplum dayanışmasında en yüksek düzeyde bir denge sağlar ki bu da, sonunda en evrensel anlamda özgürlüğe yol açacak olan iç yaşamın dış temelini oluşturur.

Kelâmcılara gelince; en ünlüleri olan Eşariler herşeyde hakim olan determinism (cebr) hesabına insan özgürlüğünü (ihtiyacı) toptan reddederler (*). Mutezile ve çoğu Şiî ekoller gibi diğer Kelâmî mezhepler Eşarilerin determinizmini kabul etmeyerek insanın özgürlüğüne inanırlar. Özgür irade ve determinizm konusu, Kelâmın önde gelen sorunlarından biridir ve onunla ilgilenmemiş kelâmcı yok gibidir. Ancak bu tartışmalar birçok yönden, bugün filozoflar arasında sürüp giden ve kiminin insanın serbest iradesini biyolojik, davranışsal veya bir başka biçimdeki materyalist determinizme karşı korumaya kalktığı, diğerlerinin de bu determinizm şekillerini savunduğu tartışmalara benzemez. Tabiî ki müslüman kelâmcılar arasında insan özgürlüğünü tayin eden bir dış «madde-

---

(*) Yazarın burada kasteddiği, Cebriye'ninki gibi Eş'arîlerin de insanın iradesini mutlak anlamda inkâr ettikleri değil, 'meşiet' ve 'irade'yi aynı görüp, teşrii düzlemde de insanın fiillerinin hayr olsun, şerr olsun «Allah'ın iradesine bağlı olduğunu savunmalarıdır. Mutezile ve şiiler teşrii düzlemde Allah'ın şerr dilemediği görüşündedirler. (Çev.)

sel» faktör sorunu yoktur. Sorun her zaman insan iradesi ile ilahî irade arasındaki ilişkiler ve ikincisinin birincisini ne ölçüde belirlediği çevresinde süregelmiştir.

Özellikle yaygın Eş'arîlik şeklindeki İslâm kelâmı, hristiyan ilahiyatında genellikle pek görünmeyen totaliter bir serbestiye eğilim gösterir. Ancak müslümanlar arasında daha başka görüşler de yok değildir. Ayrıca hatırlamak gerekir ki, kelâmcılar arasındaki bunca tartışmaya karşın insanlar kendi özgür iradelerinin ve Allah karşısındaki sorumluluklarının bilincinde olarak yaşadılar ve yaşamaya da devam ediyorlar. İslâm tarihinin belirgin dinamizminin de ispatladığı gibi müslümanlar, Batılı kaynaklarda saptırıldığı gibi kaderci değillerdir. Fakat ilahî iradeye bağlı kalmaları ve günlük konuşmalarında sık sık kullandıkları «inşaallah» teriminin de gösterdiği gibi bu iradenin yaşamın her alanında etkili olduğu düşüncesi, çoğu başka kültürlerdekinden daha belirgindir. Kelâmcıların tartışmaları ilahi iradeye boyun eğme ve emirlerine itaat etme şeklindeki bu genel dini eğilimi yansıtmaktadır. Şu kadar ki, hiç bir rasyonel ilahiyat, tartışılan konuda ortaya çıkan belli ikilik ve kutuplaşmaların üstesinden gelemediğinden, bir takım kemikleşmiş tutumlar sonradan aşırı uçlara kaydırılmıştır. İnsanın hem bizzat yaşayışı, hem de Allah önünde eylemlerinden dolayı sorumlu tutulduğu kendisiyle ilgili dinî emirler karşısında insanî özgürlüğü bütünüyle reddeden kelâmcılar da çıkmıştır.

Filozoflar, bu konuda genellikle kelâmcılara şiddetle karşı çıkmış ve insan özgürlüğünün gerçekliğini savunmuşlardır. Farabi, Ebu'l-Hasan el-Amirî ve İbn-i Sina gibi ilk müslüman Meşşailerle, Endülüste İbni Bucce ve İbni Rüşd gibi filozoflar siyasal felsefeyle

büyük oranda ilgileniyor ve Eflatun, Aristo ve hatta bazı Stoacıları yakından tanıyorlardı. Özgürlük konusunda sorunu salt Yunan düşüncesine göre değil de Farabi'nin İslâmlaşmış siyasal felsefesi açısından ele alıyorlardı. Onlar için Şeriat (Farabi, Pisagorik - Platonik düşüncedeki **nomos** ile eş tutuyordu) bir gerçeklikti. Tıpkı, ister Sünnî, ister Şiî yorumlar açısından bakılsın, vahyin kaynağından çıkan İslâm toplumu (ümmet) ve siyasal egemenliğin meşruiyyetinin bir gerçeklik olması gibi, insan özgürlüğünün gerçekliği, lâik bir humanizm açısından değil de nomokratik İslam topluluğu çerçevesi içinde kabul edilmişti. Daha sonra Molla Sadra gibi müslüman filozoflar özgür irade ve determinizm konusunda daha kelâmî ve dinî bir tartışmaya yönelerek Farabi ve İbni Rüşd'de görülen türde siyasal felsefe tartışmalarından uzaklaştılar. Fakat onlar da insan özgürlüğünün gerçekliği ile birlikte tüm evreni ve insan topluluğunu yöneten ve insanı kendi tutkularının dar dehlizinden hapsolmaktan kurtarabilecek olan ilâhi iradeye uyma gerekliliğini ısrarla savunuyorlardı.

Son olarak İslam'da herkesten daha çok özgürlük konusunda söz eden Sufîlerden de bahsetmek gerekiyor. Mevlana Celaleddin Rumî ve Hafız gibi sufî şairlerin dizeleri azade-i ve benzeri özgürlük sözcükleriyle doludur. Ünlü bir beytinde Hafız şöyle der:

Onun himmetinin öylesine kölesiyim ki mavi
gökkubbenin altında
Bağımlılık rengi taşıyan herşeyden özgür
(azad) üm

Tasavvufun amacı, hem mutlak hem sonsuz, her türlü sınırlamadan uzak ve mutlak olarak özgür olan Bir'le birleşmektir. Bu yüzden sûfiler özgürlüğü he-

sel» faktör sorunu yoktur. Sorun her zaman insan iradesi ile ilahî irade arasındaki ilişkiler ve ikincisinin birincisini ne ölçüde belirlediği çevresinde süregelmiştir.

Özellikle yaygın Eş'arîlik şeklindeki İslâm kelâmı, hristiyan ilahiyatında genellikle pek görünmeyen totaliter bir serbestiye eğilim gösterir. Ancak müslümanlar arasında daha başka görüşler de yok değildir. Ayrıca hatırlamak gerekir ki, kelâmcılar arasındaki bunca tartışmaya karşın insanlar kendi özgür iradelerinin ve Allah karşısındaki sorumluluklarının bilincinde olarak yaşadılar ve yaşamaya da devam ediyorlar. İslâm tarihinin belirgin dinamizminin de ispatladığı gibi müslümanlar, Batılı kaynaklarda saptırıldığı gibi kaderci değillerdir. Fakat ilahî iradeye bağlı kalmaları ve günlük konuşmalarında sık sık kullandıkları «inşaallah» teriminin de gösterdiği gibi bu iradenin yaşamın her alanında etkili olduğu düşüncesi, çoğu başka kültürlerdekinden daha belirgindir. Kelâmcıların tartışmaları ilahi iradeye boyun eğme ve emirlerine itaat etme şeklindeki bu genel dini eğilimi yansıtmaktadır. Şu kadar ki, hiç bir rasyonel ilahiyat, tartışılan konuda ortaya çıkan belli ikilik ve kutuplaşmaların üstesinden gelemediğinden, bir takım kemikleşmiş tutumlar sonradan aşırı uçlara kaydırılmıştır. İnsanın hem bizzat yaşayışı, hem de Allah önünde eylemlerinden dolayı sorumlu tutulduğu kendisiyle ilgili dinî emirler karşısında insanî özgürlüğü bütünüyle reddeden kelâmcılar da çıkmıştır.

Filozoflar, bu konuda genellikle kelâmcılara şiddetle karşı çıkmış ve insan özgürlüğünün gerçekliğini savunmuşlardır. Farabî, Ebu'l-Hasan el-Amirî ve İbn-i Sina gibi ilk müslüman Meşşailerle, Endülüste İbni Bucce ve İbni Rüşd gibi filozoflar siyasal felsefeyle

büyük oranda ilgileniyor ve Eflatun, Aristo ve hatta bazı Stoacıları yakından tanıyorlardı. Özgürlük konusunda sorunu salt Yunan düşüncesine göre değil de Farabi'nin İslâmlaşmış siyasal felsefesi açısından ele alıyorlardı. Onlar için Şeriat (Farabi, Pisagorik - Platonik düşüncedeki **nomos** ile eş tutuyordu) bir gerçeklikti. Tıpkı, ister Sünnî, ister Şiî yorumlar açısından bakılsın, vahyin kaynağından çıkan İslâm toplumu (ümmet) ve siyasal egemenliğin meşruiyyetinin bir gerçeklik olması gibi, insan özgürlüğünün gerçekliği, lâik bir humanizm açısından değil de nomokratik İslam topluluğu çerçevesi içinde kabul edilmişti. Daha sonra Molla Sadra gibi müslüman filozoflar özgür irade ve determinizm konusunda daha kelâmî ve dinî bir tartışmaya yönelerek Farabi ve İbni Rüşd'de görülen türde siyasal felsefe tartışmalarından uzaklaştılar. Fakat onlar da insan özgürlüğünün gerçekliği ile birlikte tüm evreni ve insan topluluğunu yöneten ve insanı kendi tutkularının dar dehlizinden hapsolmaktan kurtarabilecek olan ilâhi iradeye uyma gerekliliğini ısrarla savunuyorlardı.

Son olarak İslam'da herkesten daha çok özgürlük konusunda söz eden Sufîlerden de bahsetmek gerekiyor. Mevlana Celaleddin Rumî ve Hafız gibi sufî şairlerin dizeleri azade-i ve benzeri özgürlük sözcükleriyle doludur. Ünlü bir beytinde Hafız şöyle der:

> Onun himmetinin öylesine kölesiyim ki mavi
> gökkubbenin altında
> Bağımlılık rengi taşıyan herşeyden özgür
> (azad) üm

Tasavvufun amacı, hem mutlak hem sonsuz, her türlü sınırlamadan uzak ve mutlak olarak özgür olan Bir'le birleşmektir. Bu yüzden sûfiler özgürlüğü he-

men hemen tasavvufun amacıyla eş anlamlı sayarlar. Ancak onlar için özgürlük bireysellik demek değildir, çünkü onların tüm amacı bireyi, evrenselle bütünleştirmektir. Bu nedenle, özgürlük, ister mezhebî, ister sanatsal açıdan olsun dıştan sınırlı fakat içten sonsuza kadar açık vahyî biçimlerin yardımıyla iç bağlantısızlığı kazanmak demektir. Bu yüzden sufiler, şeriat ve dikkatlice uygulanmasıyla ilgili olarak şekilleri gözetmede her zaman halkın en titizi olagelmişler ve bununla birlikte bu şekilleri içten kırarak tam özgürlüğe erişmişlerdir. Vahyedilmiş şekillere rağmen değil, bu şekiller nedeniyle yapmışlardır bunu. Kimse, sahip olmadığı birşeyi alamaz. Sufiler şekilleri onlara bireysel düzlemde karşı çıkarak değil, kutsal karakterlerinden dolayı sonsuza açılan iç boyuta nüfuz ederek aşmışlardır. Sufiler bağlantısız bir hayat sürmüşler ve genellikle dünyevî otoriteye ilgisiz kalmışlardır. Fakat içlerinde dıştan zengin, hatta siyasal iktidara sahip olanlar da çıkmıştır. Ancak her iki durumda da, iç özgürlüğü mümkün kılan bir içten bağlantısızlık ve manevî yoksulluk vardı, çünkü insanlar yalnızca dış faktörlerle değil, aynı zamanda ister gerçek ister yapay olsun, kendi ihtiyaçlarının ve tutkulu bağlantılarının esiri oldukları sürece özgürlüklerini kaybederler. Tasavvufta özgürlük, nihaî düzlemde her türlü bağdan kurtularak, özgürlüğün gerçek anlamda bulunduğu tek yer olan Ruh dünyasında yaşamak demektir.

İslâm uygarlığında özgürlüğün gerçekleştirilmesi birçok düzeyde özellikle de düşünce ve hareket ile iç özgürlük ve bağlardan kopmanın ne derece mümkün olabildiği konularında incelenmelidir. Zahirî eylem düzeyinden ilk ortaya çıkan sorun, ilk dört «raşit» halife devrinden sonraki hükümetler karşısındaki siyasal özgürlük sorunudur. Doğu despotizmi ve çeşitli İslam devletlerinde kişilerin siyasal ve askerî

otorite karşısında özgür olmadıkları hakkında çok şey yazılmıştır. Fakat unutulmamalıdır ki ilahî hukuk çağlar boyu, sınırlarını en insafsız bir hükümdarın bile aşamayacağı koruyucu bir kanun olarak kalmıştır. İslâm toplumunda halife, sultan veya emirin siyasal otoritesiyle şeriatı ve dolayısıyla şeriatın garanti altına aldığı kişi, özgürlüklerini korumada başlıca rolü oynayan ulema arasında devamlı bir gerginlik varolmuştur.

İslâmda ulemanın, hristiyanlıktaki ruhban sınıfı ile aynı rolü oynamadığını hatırlatmakta yarar var. Daha önce de değinildiği gibi, İslamda papazlığa benzer bir hiyerarşi yoktur, bunun yerine direkt olarak günlük dini yaşama giren ve bireylerin ve toplumun dinî özgürlüklerini garanti altına almada önemli rol oynayan bir «kutsal demokrasi» unsuru vardır. Konu üzerindeki çoğu modern incelemeler yalnızca zahirdeki siyasal kurumlara yönelik olup, ilahi hukukun tümden kucakladığı kişisel ilişkiler, aile yapısı ve bireyin hakları gibi konuları kapsamadığından, hukukun ve ona bağlı kurumların keyfi siyasal ve askeri zulümlere karşı toplumu nasıl koruduğunun üzerinde özellikle durulması gerekir.

İslâm'da organize bir dini yapının yokluğu, hristiyanî anlamda kesin çizgileriyle belirlenmiş bir buyrultunun yokluğuyla birleşince, neyin doktriner açıdan kabul edilebilir olduğu konusunda tanı bir açıklık ortaya çıkmamaktadır.

Şehadet, yani 'La ilahe illallah' ile tanımlanır ki, bu da Tevhid'in mümkün olan en evrensel şekilde formüle edilmesidir, yoksa tüm detayıyla anlatılan bir teoloji formülü değildir. Ayrıca İslâm'da Şehadet'in anlamını ve meşru yorumlarını tanımlayacak bir kurum da var olmamıştır. Tabii ki İslâm'da onsuz hiç bir gerçek ve geleneğin imkân sahasına giremeyeceği bir doktriner inanç vardır. Fakat bu inanç hiçbir za-

man sınırlı bir anlam dahilinde tanımlanmadığı gibi kimin bu inançta olup kimin olmadığına karar verecek belli bir dinî kurum da yoktur. Uzun vadede toplum (ümmet) en yetkili karar verici olmuştur. İslâm tarihinde sözleri ve yazıları yüzünden mahkum edilen hatta öldürülen fakih İbni Hanbel, Sufî Hallacı Mansur veya Sufî ve filozof Suhreverdi gibilerinin durumları —Hallac-ı Mansur'unki özel bir nahiyet arzetmesine karşın— dinî nitelikte, siyasal konumdaydı. Fakat, sözü edilen bu tür cezalandırmalar, bir başka yerde görülene karşılık çok az sayıdadır. Genel çerçevesiyle İslâm geleneği altında bir Râzi ve bir İbn Arabi'ninkiler gibi, farklı görüşlerin ifade edilip okutulduğu geniş bir şemsiye oluşturmuştur. Eğer herhangi bir gerilim görülmüşse de, bu geleneğin zahirî ve batınî boyutları arasında olmuştur. Zaten, İslamî geleneğin kendi yapısında yatan ve yaratıcı niteliği olan bir gerilimdir bu.

İslâm'da özgürlüğe ulaşmanın araçlarının hayata geçirilmesi için en önemli sınav, onun iç özgürlüğe götüren ruhî gerçekleşmenin yollarını bünyesinde ne dereceye kadar canlı tutabildiğidir. Merkezî bir konuma sahip olan bu alanda İslâm insanın gücünün elverdiği ölçüde son derece başarılı olmuştur. Çağlar boyu ve insanın dış tabiatını gittikçe kararmasının gerçek manevî yolların önüne koyduğu engellere rağmen, İslam mutlak ve şartsız anlamda, yani sufilerin hürriyeti tanımladığı biçimde Allah'tan başka her şeyden bağını koparma anlamında özgürlüğe ulaşma yollarını bugüne değin bozulmadan koruyagelmiştir. Büyük oranda Tasavvuf'ta yer alan manevî teknik ve yöntemleri, gerçek ve kalıcı olan, ancak baş gözüyle görülmeyen tek özgürlüğe içerden açılan kapılardır. İslam'da özgürlük kavramı ve gerçekliği hakkındaki her tartışma, özgürlüğün eylem alanındaki dış görünümleri ile birlikte, bizzat varlık tecrübesiyle ilgili

olan ve özgürlüğün dış biçimlerinin bizim için tamamen farklı bir anlam kazanağı şekilde bizi değiştiren, iç özgürlüğü de hesaba katmalıdır.

Modern çağda insanlar özgürlüğün dış biçimlerine sahip olabilirler. Ancak temel özgürlüğü yitirmiş bulunmaktadırlar. Bu özgürlük, pıhtılaşmış «ben bulutu» şeklindeki «nefs» ile değil, nefsin hemen yanıbaşında duran, tabiatı gereği ölümsüzlük ve özgürlükten zevk alan «ruh» ile ilgilidir. Çünkü ruhun kendisi ölümsüzdür.

3 — İLAHİ HUKUK VE DEĞİŞEN TARİHİ ŞARTLAR (*)

Gelenekçilik ve modernizm çekişmesinde çağdaş müslümanın karşılaştığı en önemli sorunlardan biri İlahi Hukuk —ve özellikle kişisel hukuka ait kısımlar— ile modern teoriler ve yasal düzenlemeler arasındaki ilişkilerdir. Ancak ne geleneksel anlamda bir fakih, ne de modern anlamda bir hukukçu değil de, İslâm ve İslâm uygarlığının düşünsel ve manevî yanlarının bir öğrencisi olarak, kendimizi yalnızca bu konunun kapsadığı temel sorunun öngördüğü genel ilkelerin tahlil ve açıklanmasıyla sınırlandırmayı görevli sayıyoruz. Bunların ayrıntılı biçimde ele alınışını fıkıh alanında çok daha yetkin kişilere bırakıyoruz.

(*) Bu yazı, birkaç yıl önce Hindistan'da İslâmda Kişisel Hukuk hakkındaki bir toplantıda sunulan bildirinin geliştirilmiş şeklidir. Bu yüzden o genel prensiplerle olduğu kadar, özel bir iklim ve durumla da ilgilidir. Ayrıca, bu bildirinin sunulduğu özel koşullar ve kişisel yaşamları bu toplantıda varılacak sonuçlara bağlı olan milyonlarca Hindistan'lı müslümanın durumundan doğan zorunluluklar nedeniyle bazı fikirler tekrarlanmıştır.

İslâm'ın kişisel hukukunu tartışırken, insan yapısı yasalar değil de şeriatla sözkonusu ettiğimizi belirtilmesi gerekir. Bu bakımdan, bugünkü Avrupa dillerinde kullanılış biçimleriyle hukuktan çok dinin üzerinde duracağız. İslâm hukukuyla ilgili her tartışma en temel dini inançları ve müslümanların davranışlarını kapsar. Bunun nedeni şudur: İslâmda ilahî irade kendini aşağı - yukarı genel ahlakî yönergeler şeklinde değil de, özgür yasalar halinde somut olarak ortaya koyar. Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın öğretilerinin açık olarak gösterdiği gibi, insanlara cömert ve alçakgönüllü olmalarını öğütler. Ancak kişiye somut anlamda bu erdemleri uygulama alanına nasıl koyacağı bildirilmediğinden, genel dinî öğretiler, toplum yaşamını yönlendiren somut yasalardaki değişikliklerden etkilenmeden soyut bir düzlemde kalmaktadır.

Bu yüzden, kendilerini Batı kültürü içinde kendi kültürlerindekinden çok daha rahat sayan modern müslümanlar gibi Avrupalılar da, geleneksel müslümanların ilahi hukuk'u korumaktaki kararlılıklarını anlayamamaktadırlar.

Rahat bir şekilde denebilir ki, modern Batı, hristiyanlığın ürünü değildir. Ancak modern dünyada hristiyanlığa karşı çıkanlar, yine de, kendilerine rağmen ruhlarında taşıdıkları ikibinyıllık mirası silip atamamaktadırlar. Bu noktada laiklerin, hristiyanların ve pek çok modernleşmiş müslümanın eğilimi aynıdır. Hepsi de hukuk karşısında, Batı uygarlığında ilahî hukuksuz bir «sevgi yolu» şeklindeki hristiyanlığın kendine özgü mahiyetinden kaynaklanan genel bir tavra dayanmaktadır.

Burada gözönüne alınması gereken nokta, Sami ve özellikle İslam hukuk kavramı ile modern hukuk kavramı arasındaki derin uçurumdur. İslam ve Yahudilik tarafından paylaşılan Semit anlayışa göre hu-

kuk sonsuz ve sabit nitelikte aşkın bir gerçeklik ,insan toplumunun başarıları ve eksikliklerinin ve bireyin davranışlarının yargılandığı bir model ve insanın kendisiyle esenliğe kavuşacağı fakat reddederse lanetlenip mahvolacağı bir rehber olarak İlahî iradenin somut ifadesidir. Kurtuluşa ermek için tek tek her insanın uymak zorunda olduğu Hinduizm'deki Manu yasası ve dharma gibidir bu. Hristiyanlık için ilahiyatı (teoloji) tartışmak ne kadar önemliyse, İslam'da da hukukî tartışmalar kendisi için o ölçüde gereklidir. Yine aynı şekilde, nasıl Hristiyan ilâhiyatı bu alanda otorite olanlarca tartışılabiliyor ve Hristiyan kilisesinin doktrinleri de yine yetkili kişilerce değiştirilebiliyorsa, İslâm Hukuku'nu da ancak bu sahada yeterliliği olanlar tartışabilir. İslamî açıdan Hristiyan kilisesinin doktrinlerinin bir grup sıradan insan tarafından değiştirilmesi gibi düşünülemez bir olgudur. İslâmın kişisel hukukunun rastgele seçilmiş bir yasa organınca değiştirilmesi, ilahiyatın Hristiyanlıktaki rolünün İslam'da ilahi olan benzerliği anlaşılmadığı içindir ki, bu tip bir benzetmenin geçerliliği bugün çoğu kimse tarafından kabul edilmemektedir.

Şimdi, İlahi Hukuk'un yaşadığımız dünya ile olan ilişkisini inceleyelim. Birçok kişiye göre gerçek, çevremizi saran psikofizik dünya içinde kaybolup gitmiştir ve bu dünyaya uymayan herşey gerçek dışıdır. Tüm diğer geleneksel metafizik öğretiler gibi İslam doktrini de, gerçekliğin fiziki dünyanın en aşağıdakini ve tüm gerçekliğin ilahi kökeninden en uzakta yer alanını oluşturduğu varlık mertebelerinden meydana geldiği inancına dayanır.

Bu yüzden, daha üstte bir varlık düzenine ait olan sonsuz bir gerçek olarak şeriat mekânda belli bir noktanın ve zaman içinde belli bir anın özge şartlarına uymazsa hiç bir şekilde ilga edilemez. Tersine,

İlahi Hukuk'a uyması gereken dünyadır. İnsanlar uymasalar da hukuk hiçbir şey kaybetmez. Aksine, insan ve dünyası, İlahi Hukukun somut ifadesi olan ilahî iradeye uymamakla herşeylerini kaybeder.

Bugünlerde sık sık zamana uymamız gerektiği söylenmektedir. Nadiren birisi çıkıp da, bu «zamanın» uyulacak nesi olduğunu sorabiliyor. Zamanı aşan bir gerçekliği göremeyen, zaman ve mekân çarkları arasında tamamen ezilmiş ve modern Avrupa felsefesindeki egemen tarihçilik (historisizm) den etkilenmiş insanların yanıbaşlarında yer alan çevrelerine uymayan bir gerçeğin geçerliliğini tasavvur etmek güçtür. Halbuki İslam, gerçeğin, zamanı ve tarihi aştığı temeli üstüne kurulmuştur. İlahi Hukuk insana ve davranışlarına göre yargılanan değil, tam tersine insan ve davranışlarının kendine göre yargılandığı nesnel ve aşkın gerçekliktir. Bugün zamane denen şeyler, büyük ölçüde, insanın kendi doğasını bilmemesi ve yalnızca ekmekle yaşama inadının yol açtığı bir dizi zorluklar ve sorunlardır. Bu yüzden ilahî hukuku «zaman»a uydurmaya çalışmak ruhi bir intihardan başka birşey değildir, çünkü bu insan yaşamı ve davranışlarının gerçek değerinin objektif olarak değerlendirileceği kıstasları kaldırmak ve insanı daha aşağı doğasının en düşük itimlerine mahkum etmektir. Bu konuda, İslam Hukuk ve dinini, onları «zaman»a uydurarak anlama yaklaşımının İslamın tüm ruhunu ve perspektifini yanlış anlamak demek olduğunu söylemek hiçbir zaman abartma olmayacaktır.

İslam, aklın olumlu yönünü ve ona doktrinine, yani Tevhid'e 'akl'ı aracılığıyla ulaşabilme yeteneğini her zaman için gözönünde tutmuştur. Gerçekte Kur'an, dinden sapanları sık sık akletmeyenler (lâ ya'kilun) olarak tanımlamaktadır. Fakat bu, asla rasyonalizme ehliyet verme ve dinin insan aklına göre

düzenlenmesi için bir yeşil ışık yakma değildir, çünkü insan ancak aklı tam (selim) (*) olduğu sürece onun aracılığıyla Tevhide ulaşabilir. Uygulanmasıyla aklın doğru çalışmasına mani olan ve görüşünü karartan iç engelleri yok eden şeriat'tır. Yine akl'ın selîm olmasını sağlayan da şeriattır. Bu yüzden, Kur'an insana aklî fakültelerini kullanmasını emrediyor diyerek şeriatı değiştirmeye kalkışmak, saf gönülleri yoldan çıkaran canavara bir tavır ve kara cahillikten başka birşey değildir.

II

İslâm kişisel hukukunun değiştirilmesi sorununun İslam dünyasına niçin bu kadar yayıldığını sorabiliriz. İslâm hukukunun özelliklerini kısaca gördükten sonra şimdi incelenmesi gereken iki konuya geliyoruz; birincisi değişim, diğeri de kişisel hukuk sorunu. Geleneksel İslamî kaynaklarda kişisel hukuk anlamına gelen bir terim yoktur, çünkü şeriat teorik olarak hem kişisel hem sosyal tüm insan yaşamını kapsar. Eğer böyle bir terim son zamanlarda kullanılmaya başlanmış ve hatta çağdaş İslam Hukuku içine kadar sızmışsa (kişisel anlamında şahsiyye) bu, Emeviler devrinde bile Şeriatın pratik hayatta —vergiler konusunda olduğu gibi— tam olarak uygulamaya konmamış olmasındandır. Aynı şekilde müslüman hükümdarların pek çok siyasal kararları da şeriatın emirleri dışında kalmıştır. Bu yüzden birçok müslüman devletin belli Avrupa yasalarını alarak girişmek istedikleri reformlar —Osmanlıların Tanzimatı gibi—

(*) Kur'an'da bu alanda kullanılan deyim 'akl-ı selim' değil, 'kalb-i selim'dir, bu bakımdan yazarın da 'kalb' anlamında 'reasan' değil de 'intelleckt' kullanması onun 'kalb'i kasdettiğini gösterir. (Çev.)

İslam toplumunun yapısını fazla etiklemedi. Çağlar boyu, Şeriat'ın evlenme boşanma ve miras gibi, doğrudan bizzat kişiyi ilgilendiren yönü sapasağlam varolagelmiştir. Bu yüzden bunlara kişisel hukuk denir. Bu taban, geçmiş yüzyıllar boyunca çeşitli politik idareler altına girse de İslamî toplumun İslamî kalmasını sağlayan bir sığınak ve dayanak olmuştur. Bu yüzden burada tartışılan şeriatın bir bütün olarak İslam toplumunda yasal özelliğinin son kalan sığınağıdır.

Bu yazının konusu içindeki değişim sorununa gelince, bu, Doğuda olduğu kadar Batıda da modernizmi, karakterize eden karmaşık faktörlere bağlıdır. Herşeyden önce, onsekizinci - ondokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesinin ilerleme denen yalancı putuna inananların çoğalması, Doğuda birçok kişinin değişmeyi ilerleme ile eşanlamlı tutmasına yol açmaktadır. Ve bunlar akıllarını tarihselcilikle yoğurduklarından herşeyi değişmenin ışığında görmekte ve hiçbirşeyin değişmez olmadığına inanmaktadırlar. Bu yüzden de Gerçeğin değişmezliğini kalıplaşma ve fosilleşmeyle eş tutmaktadırlar. İkinci olarak, Batı uygarlığının yapısı, çağımızdan önce bile hukuku yalnızca değişebilir yönüyle gören bir niteliğe sahipti. Batı uygarlığının tabiî bir ürünü olan modernizmin miras bıraktığı bir durumdur bu. Hristiyanlık, doğası itibariyle dışlaşmış bir batınilikti. Bir şeriattan mahrum olduğu için, büyük bir uygarlığın dini olabilmek amacıyla Roma hukukuyla bütünleşme zorunluluğu duydu. Bu yüzden Roma hukuku, her ne kadar Romalılar açısından ilahi bir yapıya sahip olsa bile, Hristiyanlığın gerçek bir parçası değildi. Neticede Hristiyanlar hukukları karşısında yahudilerle müslümanların, hatta Hinduların kendi hukukları karşısında takındıkları tavrı takınmadılar. Batılıların şeriatı anlayamamalarının ve batılılaşmış müslümanların da İslamî Hukuk'un sorun-

larını bugünkü moda görüşlerle değerlendirmelerinin temel nedeni budur.

Bu yanlış anlamaya, Batı tarafından yüzyıllar boyu Doğu uygarlıklarına uygulanan baskıların yol açtığı psikolojik faktörler de eklenmelidir. Birçok müslümanın kafasında Batı karşısında bir aşağılık duygusu vardır. Bu da onları Batı'nın kör takipçileri olmaya ve kendi geleneklerini küçük görmeye en iyi bir tavır olarak özür dileyici bir kabule itmektedir. Bu tür bir zihin yapısıyla, dinlerinin günün modasına ve zihni ve manevî zayıflıklarını örtmek için «zamana uydurmak» denilen şeye uymayan yanlarını ve hukukunu değiştirmeye çalışmaktadırlar.

Burada örnek olarak, yalnızca İslam'a ait olmaktan çok uzak bulunan (Büyük Şarl'ın birçok karısı olduğunu biliyoruz) poligami (birden çok kadınla evlenme) yi ele alalım. Pek çok modernleşmiş müslüman yalnızca hristiyanlık bunu yasakladığı ve bugün Batı'da uygulanmadığı için İslam'ın bu hükmünden rahatsız olmaktadır. Buna karşı yöneltilen itirazlar mantıkî olmaktan çok duygusaldır ve genellikle modern Batı'nın ağırlık ve prestijini taşımaktadır. Poligaminin günümüzün birçok sosyal hastalığını önlemenin tek yolu olduğu gerçeğine dayalı bütün deliller Hz. Peygamber'in sünnetinin yerine bugünün modasını oturtanlar üzerinde hiçbir etki yapmamaktadır. Hani denebilir ki, modernizm Avrupa'da değil de Himalayalarda ortaya çıksaydı, modern müslüman özür dileyiciler İslamı bugün çağdaş Batı pratiğinde geçerli monogani açısından yorumladıkları halde, onun öğretilerinin Poliandri'ye de (aynı kadının birden çok erkekle evlenmesi) izin verdiği şeklinde bir yoruma kalkışmazlardı.

Doğal olarak, müslümanlar çevrelerindeki dünyaya kayıtsız kalsınlar demiyoruz. Bu ne arzu edilen, ne de mümkün olan bir durumdur. Hiçbir İslam dev-

leti tren ve uçak sahibi olmaktan kaçamaz, ancak müslümanlar duvarlarına sürrealist tablolar asmaktan kaçınabilirler. Bununla söylemek istediğimiz şudur ki, yirminci yüzyıl yaşamında müslüman dünyanın değiştiremeyeceği ve onlarsız yapamayacağı bazı durumlar olmasına karşın, uygulamaması gereken durumlar da vardır. Bütün fark, modern dünyaya karşı takınılması gereken tavırdadır. İslamiyetin tam olarak uygulanmasının zor olduğu bir durum ortaya çıkabilir. Fakat bu, kendisinin yetersiz olduğundan değil, yaşadığımız koşulların o herşeyi saran değişmez kuralların gerisinde kalmasındandır. Bu koşullarda bile, İslamın kendi öğretilerine uygulamak İslam Hukuku uygulanabilir çünkü peygamber bile savaş zamanlarında at sırtında namaz kılınmasına izin vermiştir.

Veya, biri çıkıp, hayli yaygın olduğu gibi, dünyayı tek gerçeklik olarak ele alarak dinin geçerliliğini, bu dünyaya olan uygunluk derecesi ile saptamaya çalışabilir. Bu eğilim tamamıyla gayri islamidir ve atı arabanın arkasına koşmaya benzer. Böylesi bir tavır dünyayı ve insanın onun hakkındaki yetersiz yargılarını Allah'ın yerine koymak demektir. Bu tür bir davranış, İslamda günahların en büyüğü olan şirk'e düşmektir.

İslâm, insanın tüm manevî çabalarının temel olması gereken insan eğilimleri ile ihtiyaçları arasındaki dengenin kurulmasına dayalı bir barış yoludur. İlahi hukuk, bu dengenin yapıcısı ve koruyucusu olup, kişisel hukuk da bu düzen ve dengenin devamında önemli bir rol oynar. Bu denge bozulacak olursa, bugün herkesin aradığı fakat nadiren bulduğu iç ve dış barış da bozulacaktır. Bugün —özellikle kişisel hukuk alanında— önerilen tüm reform ve değişiklikler İslamdaki yegâne sembolü kare şeklindeki Kâbe olan bu dengeyi yıkmaktan çok korumaya ve düzeltmeye

yönelik olmalıdır. İslam, kişisel hukukunu değiştirme sorununa İlahi Hukuk'a tam bağlılık ruhuyla yaklaşılmalı ve böylece onun modern dünyada mümkün olduğu kadar uygulanmasına ve korunmasına çalışarak müslüman toplumun yaşamı ona göre yönlendirilmelidir. Batı'da geçerli olan ve İslam Hukuku'nun değişmesi gerektiğini öğütleyen tüm «değer» ve normlara körü körüne bağlı kalınarak yaklaşılmamalıdır bu soruna. Bugün kalıcı görünen bu «değerler» ve uygulamalar dayandıkları insan doğasının en geçici yönü kadar gelip geçici ve değişkendirler.

İslam Hukukunda değişiklik yapma sorunu müslüman aydınlar tarafından, yukarıda anlatıldığı biçimde ele alınırsa tamamen farklı bir biçimde görülecektir. Batı kafalı sınıflarla müslüman toplumun kalan kısmı arasındaki uçurum daralacak ve herkes islamiyetin insan yaşamındaki istikrarın kaynağı olduğu gerçeğini görecektir. İslamla ilgili konularla ilgilenmek her müslümanın görevi olmasına rağmen, yeni ortaya çıkan durumlara temel ilkeleri uygulamanın bir fıkıh sorunu olduğunu ve bunlarla fukaha'nın uğraştığını da öğreneceklerdir. İslamın gerçek özellikleri anlaşılırsa, bir hastanın doktordan başka kişilere götürülemeyeceği gibi, İslâm kişisel hukukunu ilgilendiren konularda hukuk uzmanı olmayan, yani fıkıhta uzmanlaşmamış bir **fakih** veya **alim** olmayan kişilerin eline bırakılmayacaktır. Aksi takdirde her iki durumda da hasta ister birey ister toplum olsun, daha büyük tehlikelerle hatta ölümle karşı karşıya gelecektir.

Sonuç olarak, birçok konuda olduğu gibi, hukuk konusunda da Batı'yı körü körüne takip, İslam toplumunun hiçbir temel sorununu çözemeyecektir. Bu, müslüman bilgeler tarafından her zaman yerilegelmiş olan geleneksel taklitçilikten çok daha tehlikeli bir taklit biçimi ve bir kör gidiştir. Yalnızca İslamın ve

özellikle onun getirdiği kişisel hukukun geçerliğini kabul etmek ve bunlara dayanmakla İslam toplumu modern dünyanın sorunlarını karşılayabilir. Ve yalnızca İlahi Hukuk aracılığıyla anlamlı bir değişiklik yapılabilir. Aslında herhangi bir değişikliğin değeri değişmez bir doğru karşısında ölçülebilir. İlahi Hukuku kaybedecek olursak, kendisine göre bugünkü toplumumuza yön vermeye çalıştığımız varlığın ta kendisini kaybetmiş oluruz. Böyle bir durumda, yapmaya çalıştıklarımızı yıkmış, toplumumuzun temelini sarsacak kuvvetleri davet etmiş ve tek başına insan yaşamına anlam veren ilahi ölçünün yerini kişisel ihtiras ve hayallerin alması için kapıları açmış oluruz.

4 — İSLÂMIN DEĞİŞMEZ İLKELERİ VE İSLÂM DÜNYASINDAKİ BATILILAŞMIŞ EĞİTİM

Batı eğitim sistemlerinin İslam dünyasına girmesi, İslam toplumunun yapısına heterojenite ve çekişmeler sokan en önemli unsurlardan biridir. Bu faktör, birçok müslüman düşünür ve öğrencinin Batı dünyasındaki eğitim kurumlarıyla devamlı ilişkisi ile birlikte, İslamın değişmez ilkeleri ile Batı eğitim sistemlerinin felsefe, metot ve konuları arasındaki ilişkiler sorununu gündeme getirmiştir. İslam ve Batı eğitim sistemleri ve hedefleri hakkındaki bu anlaşmazlık, aykırılık ve hatta açık çelişkiler, İslam toplumunun iyiliği ve geleceğini düşünen herkes tarafından incelenmeli ve ciddi bir biçimde ele alınmalıdır.

Sözü geçen iki rakip eğitim sistemi, bugün müslüman dünyasında Batı eğitimi görmüş bir azınlık ile, hem halk hem de aydınlar düzeyinde kökleri geleneksel İslâm'da yatan çoğunluk arasında büyük bir uçurum açmıştır. Birçok ülkede müslüman bir nesil İslamî hikmeti barındıran geleneksel eserlerin dillerini anlamalarını güçleştiren modern bilim ve felsefeye dayalı bir düşünce modeli içinde yetiştirilmiştir. Müslüman dünyasının birçok köşesinde aynı ülkede yaşayan ve hatta görünüşte aynı dili konuşan iki kişi birbirlerini anlamamaktadır, çünkü herbirinin deği-

şik bir referans sistemi ve ayrı bir fikir dünyası vardır. Aynı zamanda, yüzyılı aşkın bir süredir çoğu İslama düşman, hatta aslında İslamı sevdiklerinden değil onu küçük düşürmek için Batılı oryantalistlerce bir sürü yapıt kaleme alınmıştır. Ne yazık ki, önyargılı ve çarpık da olsa bu yapıtlar, modern eğitim sistemlerinde yetişmişler için tek kaynak durumunda olup, görünüşte bilimsel yöntem ve dilleriyle çoklarının beğenisini kazanmaktadır.

Bu durumda bir de İslam toplumunun Sünnîler Şiîler gibi değişik kısımlarının birbirlerini tanıma ve daha geniş düzeyde dünyanın diğer büyük dinî gelenekleri hakkında daha derin bilgi sahibi olma ihtiyacı da eklenmektedir. Diğer dinlerle karşılaşma sorunu, modernizmle olan ilişkinin öteki yüzü durumundadır. Modern dünyayı tanımayan geleneksel bir müslümanın Hristiyan teolojisi veya Hind ve Budist metafiziği hakkında kafa yorması beklenemez. Fakat bir kez modernizmin çeşitli şekilleriyle ilişki kuruldu mu çoğu kere diğer dinleri de öğrenmek içten gelen bir zorunluluk olur. Aslında böyle bir bilgi, modernizmin etkisiyle ortaya çıkan şüphecilik bir panzehirdir, öte yandan Homojen bir İslamî ortamda ise bu tip bir bilgi çoğu kez gereksiz ve fazlalıktır.

Bu faktörlerden yola çıktığımızda inancımız odur ki, Batıda veya İslam dünyasındaki modern eğitim kurumlarında İslamî çalışmalarla ilgilenen müslüman bilginlerin İslam toplumunun tamamını ve geleceğini ilgilendiren aşağıdaki hedef ve amaçların farkına varmaları gerekli fonksiyonları olmalıdır.

1. İslam, yalnızca tarihi değeri olan ölmüş bir din değil, canlı, manevî ve dinî bir gelenektir. Modern bağlamda fonksiyonu olan İslâm bilginlerinin görevi, herşeyden önce, İslam dininde hâlâ varolan ancak modern Batı kafalı müslümanlar tarafından neredeyse unutulmuş bulunan hikmet hazinelerini

modern dünyaya sunmaktır. Bu, geleneksel İslamî gerçekleri onlara ihanet etmeden çağdaş dile çevirme demektir. Böylesi zor bir görev kendisi İslama kalbten inanmış ve modernizmin gürültüsüne kulak asmayan birisini gerektirir. Dünyayı İslamın değişmez prensiplerine göre yargılayan ve İslam'ın Allah tarafından konmuş gerçeklerini «zamane» denilen geçici ve kısa ömürlü durumların ışığında «reform»dan geçirme yolunu aramayan birini gerektirir. Böyle bir kişi Batı karşısında zihinsel aşağılık duygusu taşımamalıdır da. Tam tersine, tüm zihinsel ve manevî zenginlikleriyle İslamî geleneği bilerek ayakta tutmaya çalışmalı, onunla gurur duymalı ve bazılarının yapmakla çalıştığı gibi İslamı manevî boyuttan yoksun basit, rasyonel bir inanç olarak görmemelidir.

Aynı zamanda, Batı'yı da iyi bilmek zorundadır, o iyi bilmesine bilmeli, ama Batılı aydınlar tarafından terkedilmiş olanları yeni bir elbise diye almaya kalkışmasına yol açacak elden düşme biçimde değil, Batı düşüncesini yönlendiren iç kuvvetleri bilmeli ve Batı'nın felsefî, bilimsel, dinî, sanatsal ve sosyal hayatını dinî ve tarihî kökleri içinde ve bugünkü tezahürleriyle iyice kavramalıdır. Ancak, İslam'ın zihinsel hayatını kaynağından öğrenen ve çağdaş anlatım yöntemlerinde uzmanlaşmış bir İslam geleneği içinde çağlardan beri varolagelen hikmeti yeni bir şekil ve dilde sunmayı ümit edebilir. Ancak böyle bir kişi, bir başka düşünce ve ifade biçimi içinde eğitilmek suretiyle bu hikmetten koparılmış ve aynı zamanda İslamî mesajın içerdiği gerçeği bulmaya şiddetle ihtiyacı olan yeni bir kuşağa İslam'ın gerekli bilgisini verebilir.

2. Oryantalistlerin İslamı inceleyen çok sayıda eseri yalnız Batıda ve Asya'daki gayrimüslim ülkelerde değil, ingilizce ve fransızca gibi dillerin yaygın olduğu müslüman ülkelere de İslamî çalışmalarla il-

gili herkes tarafından okunmaktadır. Ne yazık ki, Hinduizm ve Budizm gibi diğer büyük Asya dinleriyle karşılaştırılırken bile İslam, bu yapıtların çoğunda layık olduğu yeri almamıştır. Bazı onurlu istisnalar olmakla birlikte, Hristiyanlık ve İslam arasında her zaman dostça olmayan tarihî ilişkiler, ortaçağ Avrupası'ndaki müslüman korkusu, İslamın Hristiyanlıktan sonra gelmiş olması, İslamın Sâmi kaynaklı olmasına karşın aslında Hind-Avrupalı olan Batı dünyasının Hinduizm ve diğer Ari dinlere olan doğal eğilimi gibi birçok faktörler, İslamın Batı'da belirli çevrelerden gördüğü ve görmekte olduğu yersiz muamelede rol oynamaktadır. Aslında yakın zamanlara kadar İslam hakkında yazan oryantalistlerin çoğu bu alana onu şu veya bu yönüyle sevdikleri için girmiş değil, fakat dil bilgini veya misyoner oldukları için istemeye istemeye itilmişlerdir.

Oryantalistler tarafından İslamî çalışmalar üzerinde yapılan yüklü araştırmalar, içlerinde İslamî açıdan kabul edilemez birçok unsur içerseler ve birçok durumda olayları yanlış yorumlayıp çarpıtsalar bile yine de tarihi ve bilimsel değere sahiptirler. Değerleri ne olursa olsun reddedilemeyecekleri gibi, oryantalistleri suçlayarak veya demagoji yaparak meydana getirdikleri etkiler de silinemez. Oryantalistlerin yaptıkları, kendi amaç ve ihtiyaçları için İslam'ı incelemektir. Modern eğitim ve akademik kurum ve kuruluşlarında çalışan müslüman bilginlerin görevi, bu işe uygun bir yöntem ve dille, bir müslümanı oryantalistlerin bu iddialarına cevap verecek bir şekilde donatmaktır. Böyle bir iş, bizzat oryantalizmin dünyasına da çok ilginç gelecektir. Kendi inançlarına sıkı sıkıya bağlı, ancak oryantalistler tarafından İslama karşı öne sürülen iddialara cevap verebilmek için bu inançları bilimsel bir şekilde ele alabilecek müslüman bilginlerin İslam geleneği ve uygarlığının tüm yönle-

rini araştırmalarına ihtiyaç vardır. Hatta bunları, modern okullarda rasyonalist ve şüpheci bir hava içinde yetiştirilenleri anlayabileceği bir dille ifade etmelidirler. Ancak böyle bir çalışma, bu yazılanlardan etkilenen müslümanlar üzerindeki bu etkinin kalkmasını sağlayabilir. Yine bu tür bir çalışma aynı zamanda İslam'ı, kültürünü ve tarihini dış dünyaya gerçek yüzüyle tanıtabilir.

3. Oryantalistlerin İslam'a meydan okurken takındıkları tavır ve yöntemler, modern bilimsel, tarihi ve felsefi eğilimlerin yansımasından başka bir şey değildir. İslam'ın tüm diğer dinler gibi karşı karşıya kaldığı bu müthiş meydan okuma bugün özellikle evrim, psikoanaliz, existansiyalism (varoluşçuluk), historisizm (tarihselcilik) ve dialektik materyalizm gibi ideoloji ve teorilerde görülmektedir. Doğal olarak, tek bir bilginin tüm bu bilimsel ve felsefî ekollerde uzmanlaşması ve yukardaki «izm»ler tarafından ortaya atılan sorulara tam yanıtlar bulması imkânsızdır. Tam bir cevap, İslam geleneğinin bağrında, birbirleriyle uyum içinde çalışan çok sayıda düşünürün ortak çabasını gerektirir. Geleneksel İslam irfanı bu tip sorulara cevap verebilecek metafizik doktrinleri sinesinde barındırmaktaysa da bu cevaplar formüle edilip kristalleştirilmelidir. Aslında modern düşünce şekli büyük oranda metafizik doktrinlerin unutulmasının sonucunda ortaya çıkmıştır.

Geleneksel İslam doktrinlerinin çağdaş bir dille sunulması aslında modernizmin bu ve buna benzer meydan okumalarını karşılamada yardımcı olacaktır. İster Doğuda ister Batıda olsun, Batı türü bir üniversitedeki müslüman bilginlerden İslami bilimlerle ilgili olanların konumu kendilerini bazıları bilimin kisvesine bürünmüş yalancı bilimler, diğerleriyse Batıdaki son dörtyüz yıllık laikliğin sonucu olan günümüzün moda fikirlerine İslâmi cevaplar verme için-

de en ön sıraya yerleştirmektedir. Aynı şekilde bu düşünürler İslamı yaşayan bir gerçeklik olarak inceleyip, İslam geleneğindeki gerçeklerin değişmez niteliğini vurgulayarak bugün böylesine etkin olan ve İslamın gerçeğin tarih içinde şekillenmesini kabul etmeyerek reddettiği tarihselcilik (historisizm) belâsına bir panzehir sunabilirler. Her din dünyaya adım atma olgusu nedeniyle kendine özgü bir nitelik olarak çokluğa katılır. Bu yüzden bir süre sonra çeşitli ekol ve görüşlere ayrılır. Aslında, Allah tarafından vahiye konan bu boyutlar sayesindedir ki, din çeşitli psikolojik ve ruhi yaratılıştaki insanları bünyesinde toplamayı başarır. İslam, diğer dinlerden daha çok homojen ve daha az bölünmüş olmasına karşın bu kuralın dışında değildir. Çağdaş İslâm biliminin günümüzde en önemli görevlerinden biri de bu ayrılıkları İslamın birleştirici prensipleri çerçevesinde incelemek ve İslâmın en büyük iki grubu yani sünnilerle şiilerin ve bunlardan kaynaklanan mezhep ve hareketlerin yapısını ortaya çıkarmaktır. Bunlar, bir diğerini daha iyi tanımalıdır.

Her ailede doğal olarak bazı anlaşmazlıklar olur, ancak aile bütünlüğü tehlikeye girdiği zaman bunlar hemen unutulur. İslam dünyasının bugünkü durumunda sünnilerle şiiler arasında aklî ve ruhî anlaşma kadar, bu iki ana gruptan oluşan İslam'ın vahyî bütünlüğünün de çok iyi kavranması, vazgeçilmez bir zorunluluktur. Ayrıca, yüzyıllar boyu İslamî dini hayatın ana akımından ayrılmış bulunan küçük dini gruplar üzerinde eleştirel bir çalışma yapmak ve vahye dayalı İslam'ın ana gövdesiyle olan ilişkilerini ortaya çıkarmak da önemlidir. Bu tip çalışmalar, El-Ezher gibi geleneksel İslamî eğitim kurumlarında bir dereceye kadar yapılmış ve yapılabilirse de, özellikle günümüz dünyasında bu gibi bir diyalogun devam etmesinin gerekliliği apaçık ortadadır. İşte bu yüz-

den, İslamı düşünce ve hukukun değişik mezhepleri arasındaki diyalogun yeniden başlamasını en ateşli biçimde savunanlar, modern eğitim ve çeşitli Batı türü düşünceler hakkında çok derin bilgi sahibi olan müslüman bilginlerdir.

5. Kezâ, homojen dinî dünya görüşünü yıprattığı halde aynı zamanda diğer dinler hakkında bilgi edinmemizi kolaylaştıran modern dünya ile olan ilişkilerimiz sonucu İslam ve diğer dinler arasında diyalog kurmak bir zorunluluk haline gelmiştir. Bugüne kadar müslümanlar, Hristiyanlardan veya Budist ve Hindulardan daha az ölçüde başka dinlere ilgi duymuşlardır, belki de bu diğer dinlerin varlığının çağımızdan çok önce İslam tarafından kabul edilmiş olmasına bağlıdır. İnsanlığın, büyük dinî gelenekleri içinde İslam çağımızdan önce hemen her önemli gelenekle ilişki kurmuş tek dindir; Hristiyanlıkla ve Yahudilikle İslâm topraklarının merkez ve Batı kısımlarında, Zerdüştlük ve diğer İran dinleriyle İran'da ve Irak'ta, Hinduizm ile Hindistan'da, Budizm ile kuzeybatı İran ve Afganistan'da, Çin geleneğiyle de Doğu Türkistan'da karşılaşmıştır. Vahyin evrenselliği de Kur'an'da açık bir biçimde belirtilmiş ve Celaleddin Rumi ve İbn Arabi gibi müslüman ustalarca bir noktaya kadar açıklanmıştır. Bu nedenle, İslâm'ın kendi ilkelerine bütünüyle bağlı kalarak başka dinler hakkında dostça incelemelerde bulunması, kendi kabul edilmiş dogmatik ve teolojik yapılarından dolayı başka gelenekleri kabulde zorluk çeken pek çok diğer dinlere göre çok daha kolaydır. Ancak günümüzde müslüman bilginler tarafından diğer dinleri araştırmak ve onların vermek istedikleri özü bulmaya çalışmak için çok az ciddi çalışma yapılmıştır. Yakın Doğu'da ondokuzuncu yüzyıldan beri devam eden Müslüman - Hristiyan anlaşmazlığı ve Filistin'in yahudilere verilmesi ile ortaya çıkan sorunlar, İbra-

himî gelenekten gelen toplumların bir arada yaşadığı Arap Yakın Doğusunda, dinlerin bu şekilde bir incelemesinin yapılmasını olanaksız hale getirmiştir. Aynı acı durum yarı kıtanın birçok bölgesinde Hinduizm için de geçerlidir. Ancak, müslüman bilginler tarafından diğer dinlerin incelenmesi yalnız politik çareler için değil, laikliğin yönelttiği ve din bu şekilde savunulmadıkça yanıtlanması güç olan sorunlara yanıt hazırlamak için de yapılmalıdır. Bugün bütüncül mahiyeti içinde İslâmı savunmanın en iyi yolu, İslamın kalbinde ve merkezinde yatan **religo prennis**'i fıtrat dinini (ed-Din'ül-Hanif)'ni savunmaktır.

Kuşkusuz bu işlerin hepsini yapmak, İslamın geleneksel hikmetini çağdaş dille açıklamak, oryantalistlerin eserlerinin yol açtığı sorunları cevaplamak, modernizmin meydan okuyuşlarına karşı durmak, değişik müslüman gruplar arasında daha yakın anlaşma sağlamak ve son olarak İslam'la diğer dinler arasında diyalog kurmak önemli ve ciddi bir iştir.

Bu iş için İslam dünyasının tüm zihinsel kaynakları seferber edilmelidir. İslamın değişmez prensipleri, Batı eğitim sistemlerinin yapısı çerçevesinde yeniden belirtilmelidir. Kökleri geleneksel İslam okullarında yatan, dalları ise modern ideoloji ve eğitim alanlarına uzanan özgün İslamî eğitim sistemi kurulmalıdır. Kaynaklarına dayalı ve aynı zamanda çağdaş İslâm eğitim sistemine bu alanları ne görmezlikten gelecek ne de onları yönlendiren modern teorilere teslim olacaktır. Aksine, bütün bu alanları fethedip kendine mal edecektir. İslamî eğitim ağacının dallarını bu alanları ve disiplinleri kucaklayacak şekilde uzatacaktır. Bizzat İslam dinini korumak bir yana, bugünkü İslam toplumunda hiçbir görev İslamın değişmez ilkelerinin yeniden belirtilmesi ve bunların modern, Batılı eğitim ve öğretiminin iddia ettiği bilgi saha ve yöntemlerine uygulanması işinden daha

önemli değildir. Bu işin başarı derecesi, İslam toplum ve uygarlığının hem ad hem de gerçeklik olarak hangi noktaya kadar İslamî kalabileceğinin göstergesi olacaktır.

5 — İSLAM KÜLTÜRÜNÜN TİPOLOJİK BİR İNCELEMESİ

İslam ve İslam uygarlığının düşünce ve hayatını anlamak için İslamî vahyin indirildiği ve İslâmın değiştirerek kendine mal ettiği çeşitli etnik ve kültürel dünyaları tanımak gerekir.

İslâm dünyasına yeni girmiş olup, Batı dillerindeki kullanımının doğrudan etkisi altında ele alınan çeşitli renklerde, alanlarda ve değişkenliklerde bir İslam kültüründen veya İslam uygarlığı içindeki bir dizi kültürlerden söz açılabilir. Geleneksel bir toplumun yaşamını düzenleyen manevî ve düşünsel unsurları gözönüne alır ve kültürü tüm bu temel unsurları kapsayacak bir şekilde tanımlarsak, hiç şüphe yok ki, geleneğin aynı ruh ve kutsal biçiminin birleştirdiği ancak yerel etnik, dilsel, coğrafi ve diğer faktörlerle birbirinden ayrılmış sınırları belirli «alanlar» veya dünyalardan oluşan tek bir İslam kültürü vardır. İslam uygarlığı gibi geleneksel bir uygarlık, ilahî bir ölçünün en derin etkisini yeryüzü alıcıları üzerinde bırakan yine de her bir alıcıya bütünleştiği gelenek içinde kendi iç imkânlarını geliştirme

ve dolayısıyla geleneğin genel kalıbı içinde özge dünya veya «alan» oluşturma özgürlüğü tanıyan bir yönetici fikrin egemenliği altındadır. İslam kültürünün tipolojisini incelemek, hepsi de İslam kültürü içinde yer alan, Arap, İran, Türk, Siyah Afrika ve Malaya «dünyalarının» sınırları ve özellikleriyle ilgilenmek ve bu «dünya»lar arasındaki karmaşık bağıntıları ortaya çıkarmakla yakından ilgilidir.

İslâm kültürünün tipolojisini incelerken ortaya doğal olarak çıkan ilk sorun, bu değişik «dünya» veya tiplerin hangi kriter veya kriterlere göre ayrıldığı ve tanımlandığıdır. Kendi başına veya daha çok birbirleriyle beraber olan birçok faktör bu kültürel «dünya»ların oluşmasında rol oynadığı gibi bunların ayrımı ve tanımı için kriter olarak da kullanılabilir. İslam dünyası, çeşitli topluluklarca benimsenen dinî okullara, yalnızca Sünnîlerin dört mezhebi ve Oniki İmam Şiiliğini değil, ayrıca İsmailiye mezhebinin çeşitli kolları ve Nusayriler, Ehl-i Hak ve Aleviler gibi daha küçük mezhepleri de içine alan okullara göre bölünebilir. İlahî Hukuk'un herşeyi kucaklayıcı özelliği ile hayatın her yönüne hitap edebilmesi ve belirli bir gruba bağlı olmanın yarattığı beraberlik duygusu, özge bir birlikteliğin Şafiî veya Malikî hukukunu ve hatta daha güçlü nedenlerle Şiiliğin Oniki İmam kolu ve daha başka kollarını izlediği gerçeği her bir topluluk üzerinde hissedilir bir kültürel birlik sağlar. Bu faktörün etnik gruplaşma ve coğrafî ayrışmayla birleştiğinde özellikle belli bir kuvvet kazandığı İslam dünyasının birçok kısmında görülebilir.

Benzer şekilde, belli bir tasavvufî tarikatının yayılışı, özellikle geniş halk kitlelerince benimsenmiş ve İslamın yayılmasında rol oynamışsa, kültürel farklılaşmanın bir diğer faktörü sayılabilir ki bu da belli bir «dünya»nın manevî iklimine doğrudan veya yaşamın diğer yönlerine dolaylı olarak dokunmaktadır.

Örneğin, Osmanlı Türkiyesi'nde Mevlevî ve Bektaşî, Batı Afrika'nın birçok bölgesinde de Kadiriye ve Ticanî tarikatlerinin yayılması, bu yörelerde İslam toplulukların yaşamlarına belirli bir manevî ve kültürel tad vermiştir.

Dinin dünya ile ilgili yönü gözönüne alındığında, İslama sarılan insanların etnik ve ırksal karakterleri, yerel kültürel farklılaşmalarda doğal olarak çok etkin bir faktör olmuştur. Bu özellikler dil ve edebiyat ile giyim, süsleme, hattatlık, mimari, müzik vs. dahil olmak üzere tüm sanat dallarını etkilemiştir. Aslında, İslam tarihiyle uğraşan çoğu kişi İslam kültürünü çeşitli etnik ve dilsel kriterlere göre bölebilir, zaten genellikle de Arap veya İran ya da Malezya İslamından sözedilir. Bazı durumlarda dil, bazı durumlarda da etnik özellikler göze çarpar ve belirleyici faktörler olmaktadır. Ancak, büyük önemlerine rağmen bu tür unsurlar yine de tek başlarına yeterli olmayıp hem manevî hem de tarihi - coğrafi nitelikteki başka unsurlarla birlikte ele alınmışlardır.

Şüphesiz tarih yalnız bir yörenin kültürel benliğinin oluşmasında değil, aynı zamanda daha geniş bir kültür yumağı içinde yerel özellikler ve ayrıcalıkların ortaya çıkmasında da en önemli faktörlerden biridir. Geçmişte belli bir topluluğun sahip olduğu tarih tecrübesi ve bilinç türü yerel kültürel modellerin oluşmasında yukarda söz edilen faktörler kadar önemlidir. Mısırlıların, Suriyelilere göre firavunlarla olan ilişkileri daha değişik olmasına karşın her ikisi de İslamî kültürün Arap bölgesine dahildir. Bu birliğe rağmen bu deneyim Mısır'ı büyük Arap kültürel dünyası içinde belirli bir «alan» haline getirmektedir. İran'da Azerî Türkçesi konuşanlar bile Sirus ve Daryus gibi kızıllar hakkında diğer İranlılarla aynı tarihi tecrübe ve bilince sahip oldukları halde yüzyıllardır Farsça konuşan Bengaili ve Sindliler,

Akamemnonlar'la ilgili geçmişleriyle aynı bağlantıya sahip değildirler. Muhakkak ki bu unsur İslamî kültürün İran «alan»ını belirleyen, insanlarını bir araya getiren ve onu bu «dünya» ile birçok ortak özelliği olan İslam dünyasının diğer bölgelerinden ayıran bir faktördür.

Son olarak, nüfus yapısı ve coğrafî özellikler de gözönüne alınmalıdır. Yüzyıllar boyu göçebelerle yerleşik insanlar arasında gelgit hareketlerine sahne olan bu bölgeler, tamamen yerleşik tarım toplumları gibi belirli ortak özellikler kazanmıştır. Hatta uzun süreli izolasyonlara neden olan veya halkı özel doğa koşullarına mahkum eden coğrafî özellikler de yerel kültürel farklılaşmalarda rol oynamıştır. Tenha dağlık bölgelerde veya çöl ortasındaki vahalarda veya ara ticarî yollardan uzakta veya ulaşılması güç adalarda yaşayan veya tam tersine ticarî yol kavşakları veya akın yolları üstünde bulunan topluluklar, İslamî kültürün belirli bir grubunu oluşturmalarında önemli rol oynayan kültürel özellikler kazanmışlardır. Batı İran, Kuzey Suriye veya Sahra'nın kuzeyindeki, İran körfezi ve Somali kıyısındaki şehirlerdeki küçük dinî toplulukların hepsi bu tip faktörlerin önemine işaret eder. Bu ve buna benzer birçok unsur tek tek veya beraberce kullanılarak, hepsi de İslâm uygarlığı içinde yer alan, hepsi birbiriyle ilgili ancak İslâm yapısındaki diğer «dünya»lardan ayrı ve çok karmaşık ilişkiler içinde bulunan kültürel yapılaşmaları incelemek mümkün olabilir.

Her «alan» tanımlanmadan önce, İslam kültüründeki bu «dünya» veya «alan»ların oluşumunu sağlayan tarihî koşullar kısaca özetlenmelidir; çünkü bu koşulların etkisi, bu alanları tanıtan ve birbirinden ayıran unsurlardan ayrılamaz. Bilindiği gibi, Araplar önce Arabistan'ın birliğini gerçekleştirmiş, sonra da Bizans İmparatorluğu'nun güney eyaletlerini ve

Fars İmparatorluğunun tamamını fethetmişlerdir. Bu yüzden, Arap dünyası, tarihi açıdan İslâm uygarlığında ortaya çıkan çevresi belli en eski «alan» olmuştur. Fakat, burada hemen eklemek gerekir ki, Kuzey Afrika gibi Arap dünyasının belli bölgelerinin İslamlaşması, İran ve hatta Batı Afrika'daki belli sayıda siyah halkın İslamlaşmasıyla aynı anda meydana gelmiştir.

Genellikle iddia edildiği gibi zorla değil de barışçı yollardan İslamiyeti seçen İranlılar, en azından Malezya'ya kadar Asya ana kıtasının kalan yörelerine İslam'ın yayılmasında en önemli vasıta olmuşlardır. Pakistan ve Orta Asya'nın bazı bölümleri doğrudan Arap orduları tarafından fethedildiyse de, Suhreverdîye ve Çeştiyye gibi tarikatların İran kökenli büyük velileri tamamen İslamlaşmış Farsça ile bir yandan Hindistan'ın en uzak köşelerine bir yandan da Orta Asya Türkleri içine kadar İslamı götürdüler. Zaten bu Türklerin bazıları daha o zaman İslamı seçmiş ve Bağdat'taki halifenin ordularında görev almışlardı. Fakat İranlıların Araplar, Arap kültürü ve dili yoluyla, Asya'daki diğer müslümanların da İranlılar yoluyla İslâmiyeti seçmiş olmaları, daha sonraki yüzyıllarda İslâm kültürünün tipolojisi açısından çok önemlidir.

Çin'de, bugün Sinkiang olarak bilinen «Doğu Türkistan»a İslamın girmesinde İranlı unsurlar, özellikle de dil önemli rol oynamıştır. Bu yüzden bu «alan» kendine özgü birçok özelliklere sahip olsa bile, pek çok yönden Türk ve Hind dünyalarıyla ortak unsurları paylaşmaktadır.

Öte yandan, Afrika dünyası İslamı tamamen Arap ve Berberî kaynaklardan almıştır. Bunun tek istisnası olan Batı Afrika'da Arap ve İran unsurları karışıktır. Fakat burada da, çeşitli yerlerdeki gibi kabileler ve ülkeler arasında savaşlar olmasına karşın

İslam hiçbir dış zorlama olmaksızın yayılmıştır. İslamın yayılışı Sûfîler ve aynı zamanda önce Arap veya Berberi daha sonra da yerel Afrikalı tüccarlar aracılığı ile olmuştur. Hind ve Malezyalı müslümanların Afrika'ya göç edişi çok daha geç ve sınırlı bir olaydır.

Bugün, benzer büyüklükteki bir başka bölgeye oranla içinde en büyük müslüman topluluğunu barındıran Güneydoğu Asya'da İslamın yayılışı daha çok Hadramut ve İran körfezi üzerinden deniz yoluyla gerçekleşmiştir. Bu yüzden bu bölgenin kültürel değerleri, İslamın karadan yayılmış olduğu Bengal ve Burma'nın değerlerinden farklıdır. Malezya - Endonezya bölgesinde ise Hadramut'un kültürel özellikleri, İslamın sonraki gelişmesi üzerinde silinmez izler bırakmıştır, tıpkı Arap ve İran unsurlarının diğer yerel özelliklerle eşsiz bir biçimde iç içe girdiği İran Körfezi'nden gelen unsurların birleşik niteliğinin bıraktığı izler gibi, Arap tüccar ve bilginlerinin bu bölgedeki etkinliği yüzyıllarca sürmüştür.

Yalnızca Anadolu'nun «Türleştirilmesi»ni tamamlamakla kalmayıp İslamı da Balkanlara taşıyanlar Osmanlı Türkleri olmuştur. Oralarda, İslamî kültürün tüm kalıntıları Türk dünyasına içten bağlı olup, İslam kültüründeki öğesinin kültürel modellerinden ayrı olarak ele alınamaz.

Bilginler, İslam kültürünün «alan»larını tartışırlarken Toynbee gibi bazı tarihçiler uygarlığın 2 ana kutbundan (Arap ve İran) sözederken, V. Monteil gibileri ise İslam dünyasını beş «alan»a bölerler: Arap, İran, Türk, Malaya ve Siyah Afrika. Bu bölünmeler birçok eksik yanları olsa ve birçok soruyu yanıtsız bıraksa bile, İslam kültürünün tipolojisini araştırmaya başlarken kalkış noktaları olarak alınabilirler. İslam uygarlığını daha geniş açıdan ele alıp İslam kültürünün gelişme süreçlerini incelerken Arap ve İran

kutupları gözönünde tutulabilir. Sözü geçen beş «alan» ise İslam dünyasının her köşesinde oluşan uzun tarihi süreçlere bağlıdır.

İslam kültürünün Arap «alan»ı yalnızca dil açısından, yani İslam dünyasının halkı ana dili olarak Arapça konuşan bölümü olarak tanımlanır. Bugün siyasal anlamda Arap dünyası denen yerlerde buna dahil olup halklarına da deyimin kullanımı içinde «Arap» denmese de Sudan, Somali ve Moritanya'yı da içine alır. Irak'tan Moritanya'ya kadar uzanan bu geniş Arap «alanı» bile kendi içinde birçok kısımlara ayrılabilir. Herşeyden önce çölde doğu ve batı Libya'yı ayıran çizgi aynı zamanda doğu ve batı Arap dünyasını da net olarak birbirinden ayırmaktadır. El-Meşrık'ın doğu kesiminde İslamın doğumyeri olan Hicaz ve Necd bugüne değin güney Ürdün, Suriye ve Irak'a kadar uzanan konar-göçer kültür modeliyle birlikte farklı bir birim oluşturagelmiştir. Doğu Akdeniz ülkeleri coğrafi benzerlikler, ortak tarih tecrübesi, özellikle Osmanlı idaresinde kalmış olma ve hatta hemen hemen aynı arapça lehçesini kullanma gibi niteliklerin birleştirdiği bir diğer farklı bölge meydana getirmektedir.

Birçok yönden İslam kültürünün Arap «alan»ının merkezinde bulunan Mısır, diğer bölgelerden oldukça ayrı ve farklıdır.

Adetler ve değerler kadar insanlarının anatomi ve fizyonomisi de tamamen İslamlaşmış ve Araplaşmış, sonra da san'at ve günlük adetlerinin belirli yönlerinde yansıyan belli bir Türk etkisine gitmiş eski bir geçmişi yansıtmaktadır.

Arap dünyasının doğusunda yer alan değişik bir bölge de Arap yarımadasının güney kısımlarıdır. Bu bölgenin İslamı barışçı yollardan kabul eden tek ülkesi olan Yemen, kendi mimari ve şehir düzenlemesinde kendini belli eden yerleşik ama tamamen Arap

özellikli kültürel yaşamını sürdürmektedir. Halkının zihnî ve edebî ifade biçimleri kadar sanatının görsel özellikleriyle de Arabistan'ın diğer yörelerinden kolaylıkla ayırt edilebilen bir kültür «alanı»nı temsil eder. Yemen benzer şekilde Maskat ve Umman gibi Hadramut ve Aden de bir yandan Arap özellikleri bir yandan da devamlı ilişki içinde oldukları Hind Okyanusu'na ait özellikleri nedeniyle kendilerine özgü bir kültürel «alan» oluşturmuşlardır.

Irak'a gelince, o da Arap dünyasının doğusunda kendine özgü bir konuma sahiptir. Yarısı sünnî yarısı şiî halkıyla, Kürtler, İranlılar ve Asurlular gibi Arap olmayan azınlıkları da barındırmaktadır. Eski Mezopotamya uygarlığının mirasçısı olan Irak, son yüzyıllarda iki büyük imparatorluğun —Osmanlı ve Safevî— arasında kaldığından, bazen birinin bazen diğerinin yönetimi altında kalarak ilginç bir tarih yaşamıştır. Bunlar gibi ve daha başka nedenlerle Irak da İslam kültürünün doğu alanında belirgin bir yöre durumundadır.

Arap dünyasının Libya'dan Atlantik'e kadar uzanan batı kısmı veya bilindiği şekliyle Mağrib, her zaman farklı bir bölge olmuştur. Bunun delili de, bölgede konuşulan Arabî lehçe, yazı biçimi, mimarî, şehir plânlamacılığı ve Arap halkla birleşerek eşsiz bir sentez oluşturan Berberilerin varlığıdır. İslamın doğu bölgelerinde kullanılan «Hind rakamları»ndan çok Batı'da bilindiği şekliyle Arap rakamlarının kullanılması bile İslâm dünyası içinde yalnızca Mağrib'le sınırlıdır. Ancak burası Arap olmayanların nüfuzundan Doğudan daha az etkilendiği için daha saf Arap kaynaklıdır. Fez gibi bir şehir Hicaz dışındaki bir başka şehirden daha fazla Araptır. Bu yöreyi karakterize eden bütünüyle beyaz kasabalar ve köyler, Hz. Peygamberin ruhunun paklığını simgeleyen sessiz ve derin türbe güzelliğini yansıtırlar.

Mağrib içinde de batı Libya'dan doğu Cezayir'e kadar uzanan yöreyle bölgenin Hemsen'den —bugün artık yalnızca Mağrib olarak adlandırılan— Fas da dahil olmak üzere, Atlantik sahiline kadar yayılan batı kesimi arasında bugün yeni bir ayırım yapmak gerekmektedir. Hatta, güney İspanya ve Endülüs de müslümanların elinden çıkmadan önce bu bölgeye dahildi. Aslında bugün bile Endülüs'le Fas arasında derin kültürel bağlılıklar vardır. Mağrib'in bu uzak bölgesinde, Hz. Peygamberin soyundan gelen ailelerin yönetimi, —göçebe unsurlarla devamlı bir ilişki ve Berberî halkla eşsiz bir karışımın yön verdiği uzun ve ortak bir tarihten gelen derin bir homojenite oluşmuştur. Buna ek olarak, İslâm sanatının mimarı, bahçecilik, hat ve benzeri yönleri belli bir gelişim düzeyine ulaşırken ilk Medine modellerini yansıtan erkek giyimi gibi İslâm kültürünün ilk çağlarından kalan bazı unsurların korunması, bu kültürel birliğin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu bölgedeki yemekler bile farklı olup, Endülüs ve Fas'taki mutlak sanatının uzun tarihsel gelişimini yansıtır.

Arap dünyasında özel etnik, dilsel ve dinî bağlarla bağlı yerel kültürler de vardır. Kuzey Afrika'da özgün bir kültüre sahip bulunan Berberilerin fiziksel görünüşleri kadar, dillerinin ve sanat anlayışlarının da değişik olması kendi başlarına bir kültürel alan oluşturmalarını sağlamaktadır. Sahra'daki diğer gruplar, örneğin güney Cezayir'de yaşayan ve Berberiler gibi geniş bir alana yayılan Tuaregler'den de sözedilebilir.

Arap Doğusu'nda herşeyden önce özel dini topluluklar vardır. Bunlardan bazıları Nuseyriler ve coğrafî olarak yüzyıllardır izole edilmiş bulunan Aleviler ve yalnız dinî değil aynı zamanda etnik bir özelliğe sahip olan Dürzilerdir. Yakın Doğuda, İslam kültürü içinde bulunmakla beraber kendi özel kültürel

değerleri olan daha birçok küçük topluluklar vardır. Bunlara, müslüman olmamalarına karşın, İslam kültürünün yapısına giren Mısır, Suriye, Lübnan ve Ürdün'deki Hristiyan Araplar ile, yüzyıllardır İslam dünyasının içinde yaşayan Doğulu yahudileri de katabiliriz.

Öyleyse, İslam kültürünün belli başlı «alan»larından olan Arap dünyasında önce doğu - batı olarak, daha sonra da yukarıda sözü geçen yerel özellikler olarak bir ayrım yapılmaktadır. Fakat tüm bu bölge, yerel kültürel değişikliklerin ötesinde ana dil olarak Arapça konuşmaları ve tarihi olarak Arap halkıyla ilgili bulunmalarından dolayı bir bakıma «ırksal» diyebileceğimiz bir şekilde Kur'an vahyine sahip çıkmaları nedeniyle birleşmektedir. İlginçtir ki Arap ırkına bağlı olma duygusu gerçek soyağaçlarını takip etmek yerine Arap dilini konuşuyor olmakta yatmaktadır. Bu yüzden İslam dünyasının bu kesiminde dil bağlılıkları ırksal ve etnik bağlılıktan önce gelmekte; öyle ki, herşeyden önce İslâm vahyinin aracı olarak seçilmesinden dolayı kendisine verilen özel güce dayalı olarak bu bağlılıkları oluşturmaktadır.

İslam kültürünün ikinci önemli alanı olan İran, Arap dünyasından çok daha farklı bir saha görünümündedir. Bu alanın ayırıcı niteliğini oluşturan Hind - İran dil ve etnik karakteriyle, bunun içinde Fars - İslâm kültürünün ve uzun bir tarih boyunca bizzat Fars dilinin egemenliğidir. Bu dünyanın merkezi her zaman, Irak'tan Orta Asya'ya uzanan İran platosu olmuştur. Klasik İran İslâm kültürünün yeşerdiği ve uzak - yakın birçok yere yayıldığı yer burasıdır. İslamî kültürün bu alanı, bugünkü İran, Afganistan, Tacikistan ile Pakistan ve Kafkasların bir bölümünü içine almaktadır. İran ulusunun anavatanı olan bu bölge aynı tarihsel deneyime, aynı farsça diline ve he-

men hemen aynı sanat anlayışına sahiptir. Müziği ve şiiri aynı dünyanın ürünleri olup, hatta mutfağa bile aynı kültürel zevki yansıtmaktadır. Kendisi kültürel olarak homojen ve yoğun dokunmuş bir bünyeye sahip olan İran'ın yüzyıllardır aynı bütünün parçalarını oluşturmuş bulunan komşu yörelerle olan bağları çok derinlerde yatmaktadır. İran, bu «alan»ın geri kalan kısmı sünnî olmasına karşın, kendilerinin oniki imam şiisi olması nedeniyle de bu kültürel yörede özel bir konuma sahiptir. Şiiliğin etkisi, genelde dinî olarak görülen etki alanının çok daha ötesine taşmakta ve bugünkü İran'ın kültürel yaşamının birçok cephesinde kendini göstermektedir. Bugün, kültürel açıdan İran'la Afganistan'ı ayıran en büyük özellik birinin Sünnî azınlıklı Şiî, diğerinin ise Şiî azınlıklı Sünnî olmasıdır.

Bu alanın çevresinde yine İran kökenli olup, ancak dilsel veya etnik ya da her ikisine bağlı yerel özelliklerle ayrılan bölgeler bulunmaktadır, örneğin, İran, Irak ve Türk dünyaları arasında yer alan ve kendine özgü kültürel özellikleri bulunan Kürt dünyası gibi. Kürtler, İran'daki etnik grupların en saf kalabilenlerinden olup çevrelerinden ayrı yaşamaları nedeniyle dış etkilerden çok az etkilenmiş ve özgün benliklerini koruyabilmişlerdir. Benzer durumdaki diğer gruplar arasında İran ve Pakistan'da yaşayan Beluciler ile Afganistan ve Pakistan'da yaşayan Peştu dilini konuşan insanlar sayılabilir.

Arap dünyası gibi İran kültür dünyasında da, coğrafi olarak izole edilmiş veya belirli dinî mezheplere bağlı küçük kültürel topluluklar vardır. Arap dünyasındakilere benzer gayrimüslim toplulukların yanısıra İran'ın çeşitli dağlık bölgeleriyle, Afganistan'ın adı şimdi Nuristan olarak değiştirilen Kafiristan bölgelerinde Ehli Hak ve Alî-allahiler gibi gruplar yaşamaktadır.

Bu yörede dikkati çeken bir diğer farklı kültürel alan da İran Körfezi'nin hem İran hem de Arap yakasında yer alan bölgenin tamamıdır. Uzun süre hem Hindistan hem de Afrika'nın etkisi altında kalan bu bölge kendi özel kültürel karakterini geliştirmiş, sanat ve mimarileri tamamen farklı bir şekil almıştır. Günlük dinî yaşamlarına, Arap ve İran dünyasında rastlanmayan bazı Afrika ve Hind temaları katmışlardır. Hatta fizyonomileri bile Arap, İran, Hind ve Afrika kanlarının özel bir karışımını ortaya koymaktadır. Kim ne derse desin, bir yandan İran bir yandan da Arap dünyasının bağlı olmasına karşın, İran körfezi kıyısındaki bu bölge özel bir kültürel alan durumundadır.

Hind - İran dünyasının kalan kısmı yani Pakistan, Hindistan, Bangladeş ve Sri Lanka'nın bazı bölümleri, İranlılarca taşınan İslam kültürünün temeldeki Hind kültürünü değiştirmesi sonucu ortaya çıkmış özelliklere sahiptir. Hatta her alan dilbilimsel ve coğrafi olarak da ayrılabilir niteliktedir. Örneğin, bir Sind, Pencap veya Guçarat, Keşmir veya Bengal İslam kültürü sözkonusudur. Bu geniş ve dağınık dünya İslam kültürünün tipolojisi en iyi şekilde dilsel ve coğrafî kriterlerin yanısıra, adı geçen bölgeye İslamın nüfuz edebilme ölçüsüyle incelenebilir. Örneğin, kuzeyde İslâmın etkisi güneydekinden çok daha fazlaydı. Hatta kuzeyde Bengal gibi bazı bölgelerde belirgin bir İslamî kültür oluştuğu halde, Racastan gibi diğer bölgelerde İslamın yayılışı belli bir kültür meydana getirebilecek noktaya ulaşamamıştır.

İslam kültürünün etkisi altına giren Hind dünyasının tüm bölgelerinde bizzat İslam dininin ve İran edebiyatının etkisi başı çekiyordu. Hind yarımadasında ortaya çıkan Sindi, Pencabi, Kaşmiri, Bengali ve Gucaati gibi birçok İslam edebiyatı türleri, bilinçli olarak kendilerine Farsça'yı seçerken, bu yarı kıta-

da ortaya çıkan yeni İslamî dil, yani Urduca da ek olarak bir miktar Türkçe unsurların yanısıra temelde Hint dilleriyle Farsçanın birleşmesinin ürünüdür. Fakat ilginçtir ki Delhi civarında doğan bu dil, yarı kıtanın diğer İslamî dilleri gibi coğrafî olarak bir bölgeye sıkışıp kalmamıştır. Pakistan'ın kurulmasıyla birlikte bu yeni İslam devletinin resmi dili haline gelmiş ve batıya doğru daha da yayılmıştır. Yarı kıtadaki müslüman kültürünü anlamada çok önemli olmasına karşın diğer daha yerel diller gibi İslam kültürünün bu bölgedeki yerel kültürel alanlarını belirlemede kullanılamaz.

Arap ve İran dünyalarında olduğu gibi, yarı kıtadaki küçük dinî topluluklara da göz atmak gerekmektedir. Bu bağlamda önemli bir topluluk, Hindistan ve Pakistan'da yaşayan ve Lucknow gibi, bölgelerde belirgin bir kültürel yapı oluşturmuş bulunan oniki imam şiileridir. Hem Ağa Hanî, hem de Dawdî İsmailî toplum içinde, kendilerine geniş İslâm ümmeti içinde farklı kültürel varlık kazandıran özel kültürel niteliklere sahip birbirlerine son derece bağlı topluluklar vardır. Aynı şey, bir dereceye kadar Hindistan'daki popüler sufî tarikatların üyeleri içinde söylenebilir. Bunlardan Çiştîler yine belirgin farklı özellikleri olan kendi topluluklarını kurmuşlardır.

İslâm uygarlığı iki kutup halinde kabul edilirse, Türk dünyası kültürel açıdan farsça «alan»ı içine girer. Şu kadar ki, kendisi de çok geniş bir alan üzerinde çok çeşitli insanları bir araya getiren büyük ve renkli kültürel yapıya sahiptir. Türklerin İslam dünyasıyla olan ilişkileri birinci/yedinci yüzyılda Arapların Orta Asya'yı fethetmelerine kadar uzanmaktadır. O zamandan önce bile Türkler komşuları Sasaniler ve çeşitli İran topluluklarıyla yakın ilişki içindeydiler. Türklerin Soğdiler'den aldığı uygur alfabesi de Türk kabileleri arasında çeşitli kültürel

akımların yayılmasına neden olmuştur. İkinci/sekizinci yüzyıl sonunda İslam Maveraünnehir'de tutunmuş ve Araplar Pamir dağları ve Tienşan'a kadar ilerlemişlerdir.

Arap orduları bir yandan da Kafkaslara ilerleyerek Volga vadisindeki Hazar Türkleriyle ilişki kurmuş ve bunlardan bazıları İslamiyeti hemen kabul etmişti. Hatta daha kuzeydeki Bulgarlar üçüncü/dokuzuncu yüzyılda Harezmiler aracılığı ile İslam'a kucak açmışlardı. Bu bölge İslam dünyası için bir esir kaynağı haline gelmiş ve sonunda bu esirlerin varlığı çeşitli İslam topraklarında Gazneliler ve Memluklar gibi esir hanedanlıklarının kurulmasına yol açmıştır. Memlûkler önceleri Türkmenler ve Kıçak Türklerinden esir çekerlerken, sonraları Çerkezistan'a yönelmişlerdir. Transoksanya ve gerisindeki topraklarda ise Türklerin İslamlaşması yavaş yavaş gerçekleşmiş ve onuncu/onaltıncı yüzyılda Avrasya'daki hemen hemen bütün Türkler müslüman olmuşlardır. Daha çok Sufîler aracılığı ile yayılan İslâm Şamanism, Budizm, Manihaizm ve Hristiyanlığın yerini almış ve Türkçe konuşan toplulukları İslam dünyasının en önemli birimlerinden biri haline getirmiştir.

Türkçenin çeşitli lehçelerini konuşan insanlar, tek bir kültürel alan meydana getirmezler. Türk etnik unsurunun ve fars kültür faktörünün karıştığı Orta Asya ve Maveraünnehir, kuvvetli göçmen unsurların da varlığıyla değişik bir kültürel alan oluşturur. Aslında Türkleri ve İranlıları manen ve kültürel olarak birbirine bağlayan, İran ve Türk kültür alanlarının birleştiği yer olan Horasan'dan çıkan Celaleddin-i Rumi'dir. Orta Asya yöresinde, İslâm kültürünün diğer Türk «alan»larında rastlanmayan Moğol unsurları da bulunmaktadır.

Türkçe konuşan dünyadaki en önemli kültürel bölge ise hiç şüphesiz Osmanlı imparatorluğunun kal-

bi ve Avrupa ile Asya arasında köprü olan Türkiye'dir .Yalnızca Türkiye'yi değil Suriye, Kıbrıs ve Yunanistan'ın bazı bölümlerini de içine alan bu bölge, Türk elbisesi giymiş İslam ile Bizans geçmişinden kalan herşeyin iç içe bulunduğu yerdir. Edebiyat, müzik ve plastik sanatlarda İran dünyasına tamamen bağlıyken, mimari ve şehir düzenleme alanlarında kendi özgün niteliklerini ortaya koymaktadır. Bu bölgenin doğusunda kültürel bir alan olarak ayrılan ancak diğer yönlerden tamamen Türk kültürü içine kaynamış bulunan Aleviler yer almaktadır.

Türk karakteri taşımakla birlikte, hem Türkiye hem de Orta Asya'dan ayrı bir kültür sergileyen bir diğer bölge de Kafkasya'dır. Burada Türk ve İran unsurlarıyla beraber Ermeni ve Gürcüler de bulunur. Etnik yapısı ve sanat anlayışı ile bu bölge İslam dünyasıyla ilişkilerini sağlayan Türk ve İran «alan»larına bağlıdır.

Balkanlardaki müslüman bölgeler, özellikle Yugoslavya ve Arnavutluk da, etnik olarak farklı olmalarına karşın, İslam kültürünün Türk formundan derinden etkilenmişlerdir. Aralarında çeşitli Türk tasavvuf akımlarının yayılması, Türkler gibi Hanefi mezhebini kabul etmeleri, dini edebiyatlarının Türkçeye bağlı olması, Türk cami mimarisini taklit etmeleri ve diğer birçok faktörler bu bölgenin uzun yıllar boyu Türk dünyasına bağlı kalmasına yol açmıştır.

İslam dünyasının diğer ucunda da benzer bir durum göze çarpar. Çin'de İslam her zaman Türk dünyasıyla yakın ilişkiler içinde bulunmuş ve müslümanlar Çin'i, bu dünyanın bir uzantısı olarak görerek batı Çin'de Çinli müslümanların yaşadığı bölgeye «Doğu Türkistan» adını vermişlerdir. İkinci/sekizinci yüzyıllarda Kanton'da müslüman topluluklar vardı ve Çin'e deniz yoluyla ulaşan Arap (Ta-shi) ve İran (Po'se) tüccarları bölgede iyi tanınıyordu. Fakat en

önemli İslamî topluluk batı Çin'de ipek yolunun ucunda yer alan ve İslam dünyasına uzun kara yoluyla bağlı bulunan topluluktu. İslam kültürünün bu bölgesi çağlar boyu kendi özel, az incelenmiş ve aynı zamanda İslam edebiyatının temelleriyle de sıkı ilişkiler içinde bulunan edebiyatını geliştirerek farklı bir yapıya kavuşmuştur. Çinli müslümanlar Kur'an-ı Kerim'i genellikle İran tefsiriyle beraber okumuş, Sadi'yi çok iyi bilen ve Türkçeye de son derece hakim kimselerdi. Aynı zamanda, örneğin mimaride, Çinli unsurları da kültürlerine katmışlardı.

Malezya ve Endonezya'da güney Filipinlere kadar uzanan Malezya kültür dünyası, diğer bazı bölgelerden etnik olarak daha homojen olmasına karşın yine de çok çeşitli değişkenlikler gösteren geniş bir kültürel «alan»dır. Bazı iç bölgelerde İslamlaştırma süreci hâlâ devam etmesine karşın bu bölgedeki İslamî geçmiş hayli eskidir. Yöreye İslam ilk olarak yedinci/onüçüncü yüzyılda Hind - İslam unsurlarının Sumatra'ya ulaşmasıyla gelmiş, dokuzuncu/onbeşinci yüzyılda java içlerine kadar yayılan İslam, yıkılmaya başlayan ancak bugün bile Endonezya'nın bazı bölgelerinde etkileri görünen Hind - Budist imparatorluğunun yavaş yavaş yerini almıştır. İslamın buradaki yayılışı daha çok Sufiler ve tüccarlar aracılığıyla olmuştur. İlk güç merkezlerini önceleri Malakka, onuncu/onaltıncı yüzyıldan sonra ise Acheh oluşturmuştur. Gittikçe bölgeye daha fazla gelmeye başlayan Arap tüccarlar İslamı daha da doğuya, Borneo, Sulu adaları ile Molukka ve Filipinlere kadar yaymışlardır. Arap dünyasıyla ve özellikle de Hadramut bölgesiyle olan ilişkilerin gelişmesi bu bölgede özel izler bırakmış, daha sonra onbirinci/onyedinci yüzyılda İran dünyasından bu bölgeye sızan tasavvuf akımları Sumatra ve güney Malezya'yı etkileri altına alarak İslamın diğer adalara yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Bütün bu karmaşık etkiler sonucu İslam dünyasında tamamen yeni bir kültürel «alan» ortaya çıkmıştır. Malezya ve Endonezyalılar Şa'fi mezhebini kabul etmişlerse de, bu yalnızca aile hukukuyla sınırlı kalmış, İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Şeriat kurumları ise hiç gerçekleşmemiştir. Bazı yörelerde İslam'ın benimsenmesi batınî boyutundan başlàyıp zahirî yanına doğru yürümüş, fakat bu süreç toplumun tümünü henüz kapsamamıştır. Geleneksel okullar (medreseler) bile resmî dini okullardan çok sufî merkezlerine (hankâh) benzemekteydi. Sanatında da bu dünyaya özgü bir durum sözkonusudur. Hind, Budist ve hatta daha eski yerli kültürden kaynaklanan müzik, plastik sanatlar hatta dans ve tiyatro tamamen İslâmlaşmış değildir. Bu durum, İslâm dünyasının büyük bir bölümünde kabul edilen evrensel prensiplerden çok yerel formların geçerli olduğu cami mimarisinde de görülür. Onüçüncü/ondokuzuncu yüzyıldan beri, Malezya İslâm'ında önemli bir rol oynayan hacc dolayısıyla Arabistan ve Mekke ile daha sıkı ilişkiler olarak tamtam kullanılması gibi birçok yerel adetler ise devam etmektedir.

Yörede pek çok dil konuşulmaktadır; bunların en önemlisi olan Malakka dili, Endonezya'da lâtin alfabesiyle yazılmaktaysa da, hem Malezya hem de Endonezya'nın resmî dilidir. Malezya'da hem Arap hem de Latin alfabesi kullanılmaktadır. Bu dile birçok Arapça terimle birlikte İslam edebiyatının gerek Arap gerek İran kaynaklı birçok türleri de girmiştir. Malakka yarımadasındaki tüm insanları birbirine bağlayan etnik ve sanatsal özelliklere ek olarak Malakka dili bu dünyanın merkezî kültürel faktörü olma özelliğini sürdürmektedir.

Burada eklemek gerekir ki, müslüman olmayan büyük bir Hind - Çin nüfusunu barındıran Malezya, nüfusunun yüzde 90'ı müslüman olan Endonezya'dan

farklıdır. Fakat bu durum çok yenidir, çünkü gayri-müslim nüfusunun çoğu, son yüzyıldaki İngiliz egemenliği sırasında bu bölgeye getirilmişlerdir. Bu azınlıklara karşın Malezya ve Endonezya derin kültürel bağlarla birbirlerine ve uzak doğunun diğer müslümanlarına bağlıdır. Bu birlik, son bir iki yüzyılda bölgede bulunan İngiliz ve Hollandalıların yol açtığı siyasal - etnik değişimlere rağmen süregelen ortak bir zemine oturmaktadır.

Malakka dünyasında yeralan Singapur, kökü tarihin derinliklerine uzanan özel bir kültürel iklime sahiptir. Burası en az iki yüzyıldır Mekke'ye çok sayıda Malakkalı hacı yollayan ve uzaktan - yakından gelen insanların fikir alış - verişinde bulundukları bir merkez ve gerek Hadramut gerekse Hindistan'dan gelen birçok ehliyetli müslüman bilginin yaşayıp, en yüksek düzeyde İslamî eğitim verdiği bir yer olma özelliğindedir. Singapur'un bu metropoliten atmosferı tüm bölgeyi etkilemiştir. Gerçekte bu yüzyılın başında Malezya ve Endonezya'yı etkileyen tüm İslamî hareketlerin merkezi Singapur olmuştur. Burası bu gün de birçok dinin birleştiği, ancak İslam dünyasının belli başlı merkezleriyle temasların sürdüğü özellikle kozmopolitik bir kültürel yöre durumundadır.

Siyah Afrika dünyası, Hz. Peygamber zamanından beri İslam dünyasıyla ilişki halinde bulunduğundan, en eski İslamî topluluklardan birini oluşturmaktadır. Ancak aynı zamanda son yüzyıl boyunca İslamın en hızlı yayıldığı ve en yeni İslamî topluluklardan bazılarının bulunduğu bir yerdir de. Siyah Afrika İslam dünyası bu kıta halkının kabile yapısıyla uyum içinde şaşırtıcı bir kültürel çeşitlilik ve değişkenliğe sahiptir. Yine de İslâmın yayılma imkânı bulduğu bu geniş kıtada karşılaşılan tüm çeşitliliğe rağmen, Siyah Afrika İslâmında Afrika İslamını birleşti-

ren ve her yerde göze çarpan bir sessizlik ve düşünsel bir nitelik vardır.

İslamın erken devirlerinde Etiyopya'ya göç eden küçük bir grup müslümanın yanısıra doğrusu Siyah Afrika'nın ilk İslamî topluluğu Arapların birbiri ardınca fethettiği Sudan'da oturan Nubianlar ve Funilardır. Kuzeye doğru göç etmiş bulunan Funilar sekizinci/ondördüncü yüzyıllarda Sûfilerin etkisiyle yavaş yavaş müslümanlaşmışlardır. Ancak Sudan, İslamlaştırma ve Araplaştırma süreçlerinin beraberce yürüdüğü ve bugün Arapçanın resmî dil olduğu tek Siyah Afrika ülkesidir. Bu yüzden Afrika'da eşsiz bir kültürel sentezi temsil etmekte ve buna bağlı olarak özgün kültürel niteliklere sahip bulunmaktadır.

Uzun bir İslamî tarihe sahip olan diğer bir İslamî kültür alanı da doğu sahilleri boyunca uzanan Somali ve Zengibar'dır.

Mogadişu'nun, el-Aksa'dan göç edenlerce kurulduğu söylenmektedir. Zengibar ise İslam tarihinin ilk yüzyıllarında İran Kâörfezi'ndeki limanlardan ve Şiraz'dan gelen göç dalgalarına kucak açmıştır. Bu bölge her zaman Arap ve İran kültürel dünyalarıyla sıkı ilişkiler içinde bulunmuş ve Hind Okyanusunun kültürel ikliminden yakından etkilenmiştir. Somali'de göçebe Somalilerin İslamın Doğu Afrika'daki yayılışında oynadıkları rol gerçekten büyüktür. Onuncu/onaltıncı yüzyıl sonunda bu göçebeler İslam'ı kabul etmiş ve böylece yakın bölgelere de yaymışlardır.

Onüçüncü/ondokuzuncu yüzyılda Avrupalılar tarafından yolların yapılmasına kadar, Doğu Afrika'daki İslam yalnızca sahil şeridiyle sınırlı kaldı. İşte burada, Bantu, Arapça ve Farsça'nın bir karışımı olan Sahil dili ortaya çıktı. Bugün de Doğu Afrika'nın en önemli İslamî dili olan bu dil bölgenin kültürel yaşamında önemli rol oynamaktadır. Fakat onüçüncü/ondokuzuncu yüzyıldan bu yana kendi kültürel adet-

leriyle birlikte yöreye Oniki - İmam Şiiliği ve İsmaililiği de getiren Hint - Pakistanlıların yardımıyla İslâm iç bölgelere doğru yayılmaktadır. Bugün Somali, Zengibar ve Eritre'nin esas olarak müslüman olmasına karşın, Uganda ve Tanganika'da Siyah Afrika müslümanları ile Hind - Pakistan dünyasından gelen göçmenlerden oluşan önemli müslüman azınlıklar bulunmaktadır ki böylece bu yörede farklı bir kültürel ortam oluşmaktadır.

Nüfus açısından bakılacak olursa, Afrika'daki en yoğun müslüman topluluğu doğuda değil de Batıdadır. Batı Afrika'daki bin yıllık İslam üçüncü/dokuzuncu yüzyıllarda güney Sahra'dan gelen tüccarlar ve sufîler tarafından yayılmıştır. Bir süre sonra, güney Sahra'da Timbuktu gibi şehirler, dini öğretimin ve Arap biliminin merkezi haline geldiler. Beşinci/onbirinci yüzyıl sonunda Batı Afrika'da birçok müslüman devletler kurulmuş bulunuyordu ve bu bölge yavaş yavaş Araplarca **takarrir** olarak bilinmeye başlandı. Tüm Arap dünyasında meşhur olan Marsa Musa sekizinci/ondördüncü yüzyılda büyük Mali krallığını kurdu. Mali egemenliği devrinden sonra yerini Songhay'lar aldı. Bunların ardından İslâm tarih sahnesine Kanen - Barnu çıktı. Bunlar Emevi halifelerinin soyundan geldiklerini ve bu soydan gelenlerin aralarında yaşadıklarını iddia ettiler ve sonraki birçok devlet gibi Fas, Tunus ve Mısır'la yakın ilişkiler içine girdiler.

Batıdaki daha başka önemli Afrika kabileleri de İslamı kabul ettiler. İslamın yayılmasına önayak olan Fulaniler İslamı Kano'ya taşıyan alimler yetiştirdiler. Hosalar sekizinci/ondördüncü yüzyıldan sonra, Yoruba'lar onuncu/onaltıncı yüzyılda, yukarı Nijer'deki Bambara'lar ise onbirinci/onyedinci yüzyılda İslam'ı seçtiler. Tüm Batı Afrika'da İslam'ı kabul eden ve ge-

nellikle bölgesel politik güce sahip olan kabilelere dayalı yerel kültürel birimler oluştu.

Fulani ve Hosa'lar gibi bazı büyük gruplar içinde sürekli İslamî canlanış dönemleri yaşanmış ve izleyicileri üzerinde büyük dini ve kültürel etkiler bırakan çok sayıda önemli kişiler yetişmiştir. Bunlardan sadece biri olan ve onikinci/onsekizinci yüzyılda yaşayan Osman dan Fodio Sudan, Somali ve diğer yerlerde görülen Afrika İslam'ın temel bir karakterini yansıtmaktadır.

Senegal gibi bazı bölgelerde ise onüçüncü/ondokuzuncu yüzyıllarda tasavvuf akımlarının yayılmasıyla birlikte İslamın canlanışı ve yaygınlaşması da arttı. Senegal'de son yüzyıl boyunca Faslı Ticani tarikati yayıldı. Aynı şekilde Kadiriye'nin özel bir kolu olup, kurucusu Ahmed Bamba'nın ismiyle birlikte anılan mürid hareketi de iyi bir yayılma gösterdi. Bu tarikatlar Senegal'de o kadar yaygındır ki bu bölgenin kültürel yapısına özel bir anlam kattıkları söylenebilir.

Kongo gibi birçok diğer Afrika ülkesinde de müslüman topluluklar bulunmaktadır. Bunlar Doğu ve Batı Afrika'daki aynı özelliklere sahip olmalarına karşın Hristiyanlık ve diğer eski Afrika dinlerinin yanında azınlık olarak kalmaktadırlar. Ancak Güney Afrika'da yalnız yerel kabileler ve şehirlilerden değil onbirinci/onyedinci yüzyılda Malakkadan, onüçüncü/ondokuzuncu yüzyılda da Hindistan'dan göçeden ve Hind Okyanusu'nun kültürel dünyasıyla yakın ilişkiler içinde bulunan kişilerden de oluşan heyecanlı ve aktif bir müslüman topluluk bulunmaktadır. Aynı zamanda, Malakka yarımadasında bulunan birçok tasavvuf tarikatı da burada yayılmıştır. Bu yüzden Güney Afrika müslüman topluluğu kendine özgü bir kültüre sahip olmasına karşın Afrika İslamının ve İslam dünyasının önemli merkezleriyle ilişki halindedir.

Bütünü içinde Afrika İslam kültürü buradaki kabile ve bölge farklılıklarını çok canlı bir biçimde yansıttığından belli başlı etnik gruplara göre çeşitli alanlara bölünebilir. İslam Siyah Afrikalıların ruhlarına derin bir şekilde işlemiş olmasına karşın henüz yaşamlarını tam olarak düzene sokamamıştır. Şeriatla çelişmediği sürece, birçok yerel adetin devam etmesine göz yumulmaktadır. Hukuka gelince, esas uygulama alanı aile hukuku ve bireyler arası ilişkiler olmaktadır. Tüm yerel kültürel farklılıklara karşın Siyah Afrika İslamının da tam bir birlik olduğu vurgulanmalıdır. Bu, yalnızca Siyah müslümanların davranış ve karakterlerinde değil, etnik ve tarihi olarak çeşitlilik gösteren bu geniş bölgede mimari ve süsleme sanatlarındaki birlikte de görülmektedir.

İslam kültür tiplerinin incelenmesi sırasında Sovyetler Birliği, Finlandiya, Batı Hind Adaları ile Batı Avrupa, Avustralya, Amerika kıtasının çeşitli ülkeleri, Kore ve Japonya'da yeni oluşmaya başlayan azınlıklara da bir gözatmak gerekir. Ayrıca, İslam kültürünün, gerek sınırları içinde gerekse sınırları dışında, modernleşme ve Batılılaşma etkisi altında uğradığı değişimlerde incelenmelidir. Ancak bunlar böylesine geniş bir konuda oldukça sınırlı tutulan bir açıklamanın dışında kalması gereken hususlardır. Şunu söylemek yeter ki, birçok «tip»lere ve «alan»lara ayrılmış olmasına karşın, İslâm kültürü, İslami vahyin ve nihaî düzlemde bizzat Tevhid'in ruh ve biçiminin sonucu olarak inkar edilmez bir birlik göstermektedir. Tüm yaratılış düzeninin Bir'in çokluk aynasında yansıması olduğu gibi İslamî kültürün birçok cephesi de aynı Çağrı'nın birçok insan üzerinden yansımasıdır. Tek başına insan topluluğunun faaliyetlerine insanın soylu alınyazısıyla uyum içinde bir kültür adı verdirecek imza ve değerler hediye eden ve insanı da aşan bir Çağrı'dır bu.

6 — KLASİK İSLAM DÜŞÜNCE HAYATININ PANORAMASI

İslâm, tarihte bilinen tüm dinlerden çok daha hızlı yayılmıştır. Mekke'de ortaya çıkışından yüzyıl sonra batıda Pireneler doğuda ise Orta Asya bozkırlarına kadar genişlemişti. Hatta bu kadar hızlı yayılmasına koşut olarak, yeni fethedilen bu toprakların yeni bir dünya uygarlığına dönüşmesi de aynı derecede hızlı ve kalıcıydı. İslam, doğuşundan yüzyıl sonra kendi sanatını, yüzyıl sonra da kendi düşünce sistemi ve bilimlerini kurdu. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonunda İslam düşünce yaşamı, aktivitesinin doruğuna ulaştı. İslam uygarlığı da birçok eski uygarlığın miraslarını özümleyerek dünya düşünce hayatının yeni merkezi haline geldi.

Hızlı bir şekilde İslâm dünyasına katılan topraklarda, daha önceki çağların felsefî ve bilimsel merkezleri de bulunuyordu. Atina'nın düşünce yaşamındaki yeri çoktan İskenderiye ve Bergama gibi yerlerin eline geçmiş ve daha sonra Hristiyanlığın Monofisit (*) ve Nasturiber gibi doğu kollarının aracılığı ile, daha sonra İslam toprakları haline gelecek

(*) Çevirenin notu. Monofisit: Hz. İsa'da yalnız bir cevher olduğunu veya kendi nefsinde ilahî ve insanî cevherlerin birleştiğini iddia edenler.

olan Urfa, Antep ve Nizib'e yayılmıştı. Yunan - İskenderiye ekolünün yeni Pisagorculuk ve Hermescilik ile birleşen kolu da bölgede Harran Sabiileri olarak örgütlenmişlerdi. Bunlar, din ve düşünce hayatlarında, İskenderiye'nin Hermatík - Pisagorik düşüncelerini Babil ve Keldanilerin astronomik ve astrolojik fikirleri ile birleştiriyorlardı.

Akdeniz dünyasının yanısıra İran ve Hind dünyalarının mirasları da müslümanların eline geçti. Daha Sasaniler devrinde, İran kralı Şapur I, Antep'e karşı olarak Cundişapur'da bir okul kurmuştu. Bu okulda, daha çok Pehlevi ve Sanskritçe yazılan İran ve Hind düşüncesi, Yunan ve Süryanice yazılan Yunan - İskenderiye düşüncesi kadar önem kazandı. Bu okul özellikle tıp ve astronomide kendini gösterdi ve yedinci yüzyılda Yunan, İran ve Hind bilimlerinin hepsini birden bünyesinde toplayarak dünyanın en önemli tıp merkezi haline geldi.

Tüm bunlar ve daha başka pek çok merkezler İslâm dünyasının birer parçası haline gelip, etkinlikleri İslamî fetihlerden sonra da artık yeni dünya medeniyetinde, tanınmış hakları çerçevesinde azınlıklar haline gelmiş bulunan Hristiyan - Yahudi ve Zerdüştilerin elinde belli ölçülerde sürdürdüler.

«Ehl-i Kitap» olan bu azınlıkların yeni düzen içinde yaşamalarının sağlanması, İslam öncesi bilimlerin müslümanlara geçişini kolaylaştırdı. İslam toplumu bu mirası öğrenmek ve kendine mal etmek istediği zaman bunları tercüme edecek bilim adamlarını zaten sınırları içinde barındırıyordu. Dinî azınlıklara bağlı veya İslamı yeni kabul etmiş olan bu bilim adamları Hristiyan veya Sabiî iseler Yunanca veya Süryanice, Zerdüşt iseler Pehlevice biliyorlardı. Bunlar, ilgili bilimleri çok iyi bildikleri gibi, o zamanlar şimdiki gibi yalnızca din değil aynı zamanda düşünce ve edebiyat dili olan Arapça'ya da son derece

hakimdiler. Müslümanlar İslam öncesi bilimleri öğrenmek istedikleri zaman herşey ellerinin altındaydı.

Ancak ne eski merkezlerin varlığı, ne de çevirmen ve bilim adamlarının bulunuşu, İslam dünyasının eski bilimleri kendine maletme çabalarındaki gayret ve kararlılığı açıklamaya yetmez. Bizans uygarlığının, dili Yunanca olmasına rağmen geçmiş bilimlere aynı ilgiyi göstermediği gözönüne getirilirse durum daha iyi anlaşılır. İslam uygarlığı bilinçli ve kararlı olarak Yunan, İran ve Hind düşünce ve bilimini incelemeye başladığı zaman, bunları öğrenmek için herhangi bir askerî, politik ve ekonomik nedeni yoktu. Zaten o zaman dünyanın en güçlü devleti halindeydi.

Bu yüzden esas neden, İslamî vahyin kendisinde aranmalıdır. İslam bilgi üzerine kurulu —örneğin Hristiyanlık gibi sevgi üzerine değil— bir dindir. Burada akıl, insanı Allah'a yöneltmede olumlu bir rol oynar. İslam, insanlığın son dinidir ve bu nedenle de fıtrat dinin (ed-din-ül-hanif) bir dönüş ve kendisinden önce gelen dinlerin bir sentezi durumundadır. Bu iki özellik, müslümanların eski uygarlıkların düşüncelerini öğrenmeyi ve İslamî yapıya uygunluk gösterenlerin özümlenmesini mümkün ve gerekli kılmıştır.

Temelde bir «bilgi yolu» olan İslam, bilginin hiçbir şekline kayıtsız kalamadı. Bilgi açısından bir doktrin veya fikir, ya yanlıştır ya da doğru; bir kez varlığı bilindikten sonra bir kenara itilip unutulamaz. Eflatun ve Aristo Allah, insan ve olayların doğası hakkında çeşitli fikirler öne sürdüler. Bunlar öğrenilirse, basitçe gözardı edilemezdi. Ya doğruydular, ki o zaman evrensel bir din olan İslama katılacaklardı; ya da yanlıştılar ki o zaman da reddedileceklerdi. Fakat her iki durumda da incelenmeli ve daha iyi bilinmeliydiler.

Son din olan İslama göre gerçeği —yani sonunda

Tevhid inancını— ispatlayan herşey «İslami»dir ve meşru olarak onun malıdır. Hz. Musa ve Hz. İsa, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki yerleri ne olursa olsun İslâm semasının yıldızlarıdır. Bu açıdan bakıldığında, İslam öncesi bilim ve düşüncelerde metafizik ve kozmolojik olarak «Tevhid'i kanıtlayan herşey müslümanların meşru malıydı. Bu yüzden müslüman bilginler bu görüşleri benimsemekte herhangi bir dini sınırlamayla karşılaşmadılar. Bu durum, müslümanlar kendilerinden önce Philon ve Batı'da orta ve Rönesans çağlarında yaşayıp, Musa'nın atomculuğundan söz eden bazı Hristiyan İlâhiyatçılar gibi felsefenin ve bilimlerin vahyden, Kur'an'ın diliyle nübüvvet madeninden kaynaklandığını kabul ettiklerinden özellikle doğrudur.

Bu bağlamda Hermes —detaylı olarak 9. bölümde inceleneceği gibi— önem kazanmaktadır. Zaten Hermes İskenderiye - Suriye Okuluyla birlikte anılmakta ve Corpus Hermeticsm (Hermetik külliyat) bilim ve kozmolojide Yunan - Mısır Sentezini sembolize etmektedir. İslam'da Hermes, Kur'an'da bahsedilen Tufan'dan önceki İdris Peygamberle, yahudilerde ise Enok ile özdeşleştirilmiştir. Hatta Hermes, herbiri bilim ve sanatın bir dalıyla ilgili üç ayrı kişi olarak anlaşılmıştır. Batı'da bilinen Hermes Trismegistos, İskenderiyye değil, İslam kaynaklarından gelmektedir. Bilim ve felsefenin kurucusu olduğu söylenen ve ilk olarak İdris Peygamber'le özdeşleştirilen bu üç Hermes aracılığı ile İslam eski uygarlıkların düşünsel mirasını, İslami vahye uyduğu kadarıyla kendi dünya görüşü içine dahil etti.

Düşünce hareketi ile Yunanca, Süryanice, Pehlevice ve Sanskritçe metinlerin Arapçaya tercümesi ateşini yakan ilk kıvılcım, tıp ve astronomiden yararlanma isteğinden çok müslümanlar ile diğer dinlerin bilginleri ve ilahiyatçılarının Şam, Bağdad, Kûfe,

Basra ve diğer şehirlerdeki tartışmaları oldu. Bu tartışmalar daha çok Halifelerin veya dini otoritelerin ve özellikle Şii imamların huzurunda yapılıyordu. Açık açık konuşmaya izin verilen bu tartışmalarda müslümanlar, hasımlarının kullandığı mantık ve felsefe silahları karşısında kendilerini savunma mevkiinde buldular. Bir süre sonra da kendi inanç prensiplerini koruyabilmek için aynı silahlara sahip olmak gerektiğini anladılar. Şamli John gibi bir ilahiyatçının iddialarına ancak benzer düşünce biçimleriyle karşı konabilirdi. Bu yüzden müslümanlar diğer dinlerin ve özellikle de Yunan felsefe ve mantığını iyi bilen Hristiyanlığın mantık ve felsefesini öğrenmeye başladılar. Bu hareket, yalnızca özge fonksiyonu eserlerin Arapça'ya çevrilmesi olan Me'mun'un Bağdat'taki «Dar'ül-Hikmet'i gibi» kurumların kurulmasıyla sonuçlanan elbirlik tercüme çabalarının doğurmakla kalmayıp aynı zamanda Hristiyanlığın «üç unum» doktrini ve İslamî ilahî sıfatlar konusunda gördüğümüz gibi İslâmın ilâhiyatının formüle edilmesinde de belli bir rol oynamıştır.

Çeviri devrinin altın çağı 150/767'den 300/912'ye kadar aşağı yukarı 150 yıl sürdü. Bu süre içinde felsefe ve bilime ait temel Yunan metinleri bazen doğrudan Yunanca'dan bazen de Süryanice'den Arapça'ya çevrildi. Aristo ve taraftarlarının eserlerine özel önem verildi. Öyle ki bugün, bu eserlerin Avrupa dillerinden çok Arapça çevirileri vardır. Ayrıca Öklit, Arşimet ve Batlamyus gibi matematikçi ve astronomlar da çevrildi. Özellikle Galen'in tıbbî - felsefî yapıtları ile gizli bilimler hakkında Yunanca Süryanice orijinalleri şu anda kayıp olan pek çok eser de Arapça'ya kazandırıldı. Bugün Arapça, özellikle son dönem Yunan felsefe ve biliminin değerli bir kaynağıdır, çünkü çevrilen çok sayıda eser çok iyi bir şekilde korunmaktadır. Evet, nitelik ve nicelik açısından

eski dünya düşüncesinin arapça aracılığı ile müslüman dünyasına aktarılması kültür tarihinin en gözkamaştırıcı olaylarından biridir, çünkü bu olay yalnızca müslüman bilim ve felsefesinin oluşumuna vasıta olmakla kalmamış, Batı'da Ortaçağ ve Rönesans bilim ve felsefesinin gelişiminde dolaylı olarak hayatî rol oynamış ve hatta Çin ve Hindistan'ı bile etkilemiştir.

En büyük çevirmenler Abbasi devrinde yetişti. Bunlardan en önemlisi olan Huneyn bin Ishak, doğruluğu ve akılcılığı ile ün yapan bir çeviri okulu kurdu. Zerdüşt iken İslamı seçen İranlı İbni Mukaffa da Pehlevice'den yaptığı çevirilerle Arap dilinde yeni bir felsefi ve bilimsel nesir türünün oluşmasına yardım etti. Ancak Abbasi devrinden önce bile çeviriler yapılmış ve İslam'a İslam öncesi ;evreler arasında ilişki sağlanmıştı. İslam öncesi bilimlerle ilgilenen altıncı şii imamı İmam Cafer es-Sadık, günümüz bilginleri, tarafından pek ciddiye alınmamaktadır. Ancak son bilimsel araştırmalarda bu çalışmalardan şüphe etmeyi veya İmam'la İslamî simyanın babası olan Cabir İbni Hayyan arasındaki bağı görmezlikten gelmeyi gerektirecek bir neden bulunamamıştır. Öyle görülüyor ki, İslam öncesi bilimlere olan bu ilgi, Abbasilerden önce son Emevi dönemine kadar uzanmaktadır. O zamanlar İslâmın kendi iç gelişimi ile birlikte İslâm öncesi bilimlere bir ilgi ve onların meşrulaştırılarak İslama katılması için imkanlar doğmuştu. Aslında hicri birinci yüzyıldaki sağlam İslamî temeller üzerine antik dünyanın mirası eklendiğinden, İslam düşünce tarihi İkinci/Sekizinci yüzyıldan sonra kendini göstermeye başladı.

İslamdaki ilk düşünce hareketleri Kur'an, Hadis, Kelâm gibi nakli bilimlerle birlikte dil ve vezinle ilgili bilimlerde başladı. İslami sınıflandırmaya göre tüm bu grup bilimler; aklî bilimlerden yani nakil yo-

luyla öğrenilmeyen ve insanın kendi aklı ile varabileceği felsefe ve matematik gibi bilimlerden ayrılır.

İlk Hicri yüzyılda çoğu kimse dini bilimleri ve özellikle Kur'an ve Hadis'i öğrenmek için çaba sarfederken Kûfe ve Basra'da birbiriyle ters düşen gramer okulları açıldı. Bunlardan birincisi Aristo, ikincisi ise Stoa mantığını kabul ediyordu. İslamdaki ilk felsefi ve metafizik fikirlerin bazılarını bu okullarda bulmak mümkündür. Dil ve edebiyatın bu tip felsefi analizi tüm İslam tarihi boyunca devam etti ve özellikle Endülüs'te, Kordoba (Kurtuba) lı İbn Hazm gibi düşünürlerin elinde gelişti. İslamın kutsal dili olan Arapça'daki seslerin ve harflerin metafizik anlamı da tasavvuf ve şiilik gibi İslamın mistik kollarında önemli bir yere sahiptir. İslam geleneğinin bu özelliği, dilin gizli yanları ile ilgilenen Raymond Lull ve diğer batılıları etkilemiştir.

Nakli bilimlerden İslam düşünce hayatına ve özellikle felsefe ve bilime en yakın olanı kelâmdır. Kelâm genellikle teoloji (ilahiyat) olarak çevrilse de Hristiyanlıktaki teoloji ve İslamdaki Kelâm, hiçbir yönden birbirine benzemez. Kelâm biliminin temelleri ilk İslam topluluğunda ortaya çıkan serbest irade ve kader, Kur'an'ın yaratılmış veya yaratılmamış olduğu, inancın yaşama (imanın amele) etkisi ve mü'minin tanımı gibi sorunlar hakkında yapılan tartışmalarla atılmıştır. Bu dinî tartışmalar sonucu, hicri birinci yüzyılda Mürcie, Kaderiyye ve Havaric gibi çeşitli gruplar ortaya çıktı. Bunlardan herbiri bu sorulardan birine belli bir şekilde cevap verdiğinden diğer müslümanlara nazaran sabit ve tanımlanan bir görüşe sahip birer topluluk olarak tanındılar.

Bu ilk hareketler sonunda ilk sistematik teolojik okul olan Mutezilenin Vasıl b. Ata tarafından kurulmasına yol açtı. Halife el-Me'mun zamanında güç ve yaygınlık kazanan ve beşinci/onbirinci yüzyıla kadar

Bağdat'da daha sonra da yüzyıllar boyu Yemen'de Zeydîler arasında etkili olan bu okul, İlahi Birlik'i, aşkınlığını zedeleyecek herşeyden korumayı (tenzih - ç.) amaçlıyordu. Fakat böyle yaparken, İlahlığı rasyonalist bir biçimde yorumlaması Allah'ı dinin sahibi ve temeli olan bir Gerçeklikten çıkarıp felsefi bir soyutluk içine oturtuyordu. Mutezililer, çeşitli taraftarlarının uyduğu ve meşhur olduğu beş ana esas önerdiler. Bunlar, Allah'ın Birliği, Adaleti iyi ve kötü hareketler için ödül ve ceza, iman ve küfr arasında üçüncü bir durumun bulunabileceği inancı (el-menzile beyn'el-menzileteyn - ç.) ve Ma'ruf'u Emredip Münkerden Nehyi. Hazzam ve Allâ gibi Mutezile önderleri İslâm kelam tarihinde değinilmesi gereken güçlü birer mantıkçı ve hatiptiler. Kelamın dışında kalan ve daha sonra Eşariler tarafından geliştirilen atomizm teorisini ilk defa onlar kurdu.

Ancak Mutezilenin en önemli etkisi belki de Sünni İslamın da İslam öncesi bilimsel mirasın kabul edilmesi için gerekli havayı oluşturmasıdır. Bağdat'ta geliştikleri sırada Arapça'ya çeviri hareketinin de artmış olması bir rastlantı değildir. Hiçbir şekilde aynı olmamakla birlikte Mutezile ve Şiî kelâmcılar arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Şiiler Hermetik - Pisagorik akıma ve Yunan - İskenderiye felsefesine Sunnilerden daha çok ilgi gösterdiler. Bunun için herhangi bir rasyonel neden yoktu, ancak Şiiliğin batınî karakteri Yunan - İskenderiye bilim ve felsefesindeki bazı gizli ve batınî formları kendi açısı içinde bütünleştirmesine imkân tanıdı. İslâm öncesi mirası öğrenme ve anlamaya önem veren Şiilik, Bağdat'ta Mutezile tarafından yaratılan iklime uygunluk gösterse de, İmam'ın rolü ve anlamı gibi temel konularda birbirlerinden bütünüyle farklı inançtadırlar.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonunda Sünnî çevrelerdeki Mutezile kelâmının karşısına Ebul Hasan-

El-Eşari ve öğrencisi Ebu Bekir el-Bakillani'nin kurduğu Eş'arî okulu çıktı. Mutezilelerin rasyonalist eğilimlerine karşı çıkan bu okul, teşbih ve tenzih arasındaki orta yolu bularak, diğer bir deyişle bir yandan Allah'ın antropomorfik özellikleri olduğunu söylerken, bir yandan da tüm özellikleri O'ndan soyutlayarak Allah'ın somut varlığını kanıtlamaya çalıştı. Böylece İslamın ruhuna daha uygun bir ilah kavramı getirdiğinden Mutezile kelâmının yerini almaya başladı. Şüphesiz İslam topluluğunun önemli bir kısmı ilahî düzene insanın karışması olarak gördükleri için Kelâmın bütün şekillerine karşı çıkıyorlardı. Fakat Sünnî dünyada kelâm kabul edildiği sürece Eş'arilik, Mutezileliğin yerini aldı ve bugüne kadar da etkili oldu. Akıl ve vahiy arasında daha orta bir yol tutturan Mutaridiler ise kendi başlarına yaşamalarına karşın hiçbir zaman yayılamadılar. Şiî kelâmı Eş'arîliğe karşı yönde gelişip, marifet (irfan) ve hikmete çok daha yakın dururken Eş'arîlik felsefenin ve bilgiye sistematik ve mantıkî —bütünüyle mantıkî değilse de— yaklaşıma dayalı tüm bilgesel ve felsefî okulların en büyük karşıtı oldu.

Felsefeye karşı ve dolayısıyla filozofların belli konumlara girip belli sorulara cevap vermelerine yol açan bir güç olarak oynadığı rolün yanısıra Eş'arî kelâmının İslam düşüncesindeki önemi, Mutezile'nin başlattığı Atomculuk teorisini geliştirmek olmuştur. Sami göçebe zihniyetinde arapçada çok açık bir şekilde yansıyan 'atomik' bir unsur görülür. Bir gerçekten diğerine, sürekli bir işlemden çok sezgisel bir atlamayla geçme eğilimi vardır. Bu durum Arapça cümle yapısında kendini gösterir: Özne ve isim cümlesinin yülemi Hind - Avrupa dillerinde olduğu gibi yardımcı bir fiille değil, sezgisel olarak algılanması gereken görünmez bir bağla birbirine bağlanmıştır. Eş'arîlik Arap kaynaklı olmamasına karşın, bu «atom-

culuk» kendini düşünce düzeyinde de gösterecekti. İmam-el-Haremeyn Cüveyni, Ebu Hamid el-Gazzali ve Fahrüddin-i Razi gibi çok büyük Eş'arî din bilginleri İranlıydı. Fakat bu noktada bütün iş, ırksal olarak arap olanların dışına çıkan ve tüm İslam dünyasına yayılan bir «düşünce yapısı» şeklini aldı.

Kelâm'daki atomculuk tüm algılanan gerçeği atomlara veya birimlere (teknik olarak «daha fazla parçalanamayan kısımlara») böler. Bunlar, Demokritus'un atomlarının tersine herhangi bir uzunluğa veya başka boyuta sahip değildir. Kelâm atomları uzunluk ve genişlikten yoksun olmalarına karşın birleştikleri zaman boyutları olan yapılar oluşturmaktadırlar. Hem Budist hem de sonraki dönem Yunan kaynaklarının tam bir kesinlikle olmasa da gerçekliğini kabul ettikleri, fakat şu veya bu şekilde Demokrit ve Lucretius'un klâsik atomculuğundan farklı öyle bir atomculuk biçimidir bu.

Eş'arîler zaman, mekân ve hareketi de yine atomik birimlere bölerler. Bunun sonucu olarak, neden - sonuç ilişkisini reddederler. Zamanın anları ve mekândaki noktalar gibi şeyler arasında da özsel bir devamlılık yoksa, nedensellik nasıl olabilir? Bu şekilde tüm evrensel yapı parçalanmış ve atomize edilmektedir. Bu «boşluğu» doldurmak için Eş'arîler ilâhi iradeye başvurdular. Onlara göre varoluşun ilk noktasını birbirine bağlayan ve çevremizdeki dünyanın homojenliğini sağlayan ilâhi iradedir. Bu iradeciliğe göre ateş ısıya «neden» olabilir. Ancak ısı olayını ateşle bağdaştıran ve birinin diğerine neden olduğunu söyleyen zihindir. Aslında ateşin sıcak olmasını isteyen Allah'tır. Herhangi mantıksal bir çelişki olmadan yarın onun soğuk olmasını da isteyebilir. Mucizelere zihnin iki olguyu neden ve sonuç olarak birbirine bağlama alışkanlığını kıran 'harikulade (adeti parçalayan)' denilir. Burada yüzyıllar sonra

nedenselliğin geçerliliğini ortadan kaldırmaya çalışan, ancak zihnin neden ve sonuç olarak gördüğü iki olay arasındaki bağıntıyı ilâhi irade ile açıklamayan Hume'un akıl yürütmesine benzer düşünceler görülmektedir. Aslında Hume'un bazı örnekleri Eş'arîlere o kadar yakındır ki, onun bazı Latin kaynaklarından Eş'arîleri okuduğu söylenebilir.

Aristo fiziğine bağlı olmayan Eş'arîler hiçbirşeyin sürekli olmadığı fikrinden hareketle kendilerine özgü bir «doğa felsefesi» oluşturmaya giriştiler. Bu çerçeve içinde, tarihte ve bilimsel yöntemlerde büyük ilgi çeken ve partikül-altı fizikte benzer bir durumun varolup, klâsik anlamdaki nedenselliğin reddedildiği günümüzde özellikle ilginç görünen düşünceler geliştirdiler. Aslında Razi gibi birkaçının dışında Eş'arî kelâmcıları doğa bilimleriyle pek ilgilenmiş değillerdi. Atomculuktan amaçları gerçeği anlamada aklın egemenliğini yıkmak ve insan zihnine vahyin doğruluğunu sokmaktı. Bilimlerin gelişmesiyle ilgilenmedilerse de, işin tuhafı, fiziğin daha sonraki gelişmesinde önemli rol oynayan ve geriye bakıldığında ilgi çeken zaman, mekân hareket ve nedensellik hakkında teorileri geliştirdiler.

İslam uygarlığında tüm bilimler açıkça tanımlanmıştır. Fakat İngilizce'de felsefe ve kelâmdan sözedebildiğimiz halde, müslümanlar felsefe veya teosofi (hikmet) den bahsettikleri zaman kelâmdan çok farklı ve yöntemleri ve kuralları olan belli okulları anlatmak isterler. Gerçekte İslâm Felsefesi üçüncü/dokuzuncu yüzyılda felsefî metinlerin Arapçaya çevrilmesi ve yavaş yavaş müslüman düşünürlerce alınıp özümlenmesiyle başlamıştır. Geleneksel İslam kaynakları Ebul Abbas İranşahri'yi kendini felsefeye vermiş ilk kişi olarak kabul eder. O, kendinden sonra gelenler, sözgelimi Farabî gibi felsefenin kaynağının Doğu olduğuna ve felsefeyi yeniden canlandıra-

rak onu doğum yerine getirdiğine inanıyordu. Daha sonraları yazılan eserlerde sözü edilen birkaç metnin dışında bu esrarengiz adamdan hiç birşey kalmamıştır. Bu yüzden, arkasında hayli yüklü yapıtlar bırakan ve Latin Batı'nın bildiği tek İslamî okul Meşşahi (peripaletik) İslâm felsefe okuluna kuran el-Kindî'yi ilk müslüman filozof olarak kabul etmekteyiz.

El-Kindî İranlı olan çoğu müslüman filozofların aksine, aristokrat bir arap ailesinden geliyordu. Basra'da 185/801'de doğdu. Orada ve Bağdat'ta okudu. Halifenin sarayında, meşhur oldu. Bu sarayda gözden düştükten sonra yine aynı şehirde 252/866'da öldü. Zamanının en iyi eğitimini alan ve çeviri hareketinin en hızlı olduğu devirlerde Abbasi halifeliğinin düşünce yaşamının merkezinde bulunan el-Kindi İslam felsefesinin Meşşâi okulunun kurulmasına herkesten çok yardım etti. Bu okul, daha çok İskenderiyeli yeni Eflatuncu yorumcular târafından görüldüğü ve İslâm'ın birlikçi ilkesiyle yorumlandığı şekliyle Aristo'ya dayanıyordu.

Bu Meşşaî okul yeni - Eflatuncu ve Aristocu öğretileri birleştirdi. Bu, kısmen müslüman düşünürlerin birlikçi felsefe görüşüne, kısmen de müslümanların Platonis'un Enneadlar'ının son kısmını Aristo'nun **Teolojisi** ve Proclus'un Teolojinin Öğeleri'nin son kısmını da yine Aristo Okulu'na gönderilen Liber de Causıs olarak kabul etmelerinden ileri gelmiştir. Böylece Aristo metafiziğine yeni - Eflatuncu açıdan bir yorum getirilmiştir. Bu yorum Bir inancına ve tüm akıl (intellect) ve varlık mertebelerinin O'ndan çıktığı fikrine dayanıyordu ki böyle bir sentez aynı vurgulu ifade ve rengiyle hiçbir Yunan Felsefe okulunda bulunmuyordu. Müslümanlar varlık ve gerekli varlık (Vacib'ül-Vücud) yani Allah'la evrendeki herşeyi oluşturan mümkün varlıklar arasındaki ayırım

üzerinde durup, bu şeylerin mümkün niteliğini vurguladıklarından özellikle doğrudur bu hüküm.

İlginçtir ki kapsamlı metafizik ve felsefe sistemini kurarken el Kindi tamamen kendine ait olan ve daha sonraki Meşşailerce takip edilmeyen bazı görüşlere sahipti. Filozoflardan çok müslüman kelâmcılarla paralellik içinde yoktan varolmaya inanan el-Kindi, bilimlerin sınıflandırılmasında ise müslüman Meşşailerden çok Latin skolastikleriyle aynı görüşteydi. İslâm'da Latin - Batı'ya karşıt olarak Aristocu ve Pisagorik Eflatuncu gelenek birbirinden bütünüyle ayrı olarak var olmamışsa da —nitekim, ünlü müslüman Meşşaî filozofların büyük çoğunluğu aynı zamanda çok iyi birer müzisyen ve bazıları da önde gelen matematikçilerdendiler— El-Kindî yeni-Pisagorculukla sonraki Meşşâilerden çok daha fazla derinden bağlantılıydı.

Ancak birçok diğer alanlarda el-Kindi, sonraki müslüman düşünürlerce takip edilen düşünce çığırları açtı. Onlar gibi o da felsefe kadar bilimle uğraşmıştı ve bu yüzden de diğer müslüman Meşşâiler gibi salt bir filozoftan çok filozof bilim adamıydı. Yine sonraki düşünürler gibi din ve felsefe arasındaki uygunlukla çok yakından ilgilendi, ancak sonra gelenler onu bu konuda takip etmediler. Ayrıca felsefi ve bilimsel araştırma için gerekli yolu da gösterdi. Onun bu okulun tüm üyelerinin ruh ve yöntemini karakterize eden şu sözü söylediği bildirilmektedir: «Gerçek, geçmiş nesillerden veya yabancı insanlardan da gelse onu öğrenmekten ve kendimize mal etmekten utanmamalıyız. Gerçeği arayan kimse için gerçeğin kendisinden daha büyük bir şey yoktur, ona ulaşan kimse değerini yitirmez ve alçalmaz, aksine yükselir ve asilleşir» (1).

El-Kindî bilginin hemen her çeşidini kapsayan, mantık ve felsefeden metalurji, farmakoloji ve gizli

bilimlere kadar birçok konu hakkında toplam 270 eser bıraktı. Bu büyük külliyatın çoğu kaybolduğu halde Fi'l-falsefet-il'ûlâ (İlk Felsefe Üzerine) ve Risale fi'l-Akl (Akıl Üzerine) adlı bazı yapıtları Arapça, birkaçı da Latince ve İbraniceleriyle günümüze kadar gelmiştir. El-Kindi müslümanlar arasında olduğu gibi latinler arasında da çok ün kazanmıştır. Onun Alexandr Afrodisias'ın Aristo'nun De Anima'sı üzerine yazdığı yorumlara dayanarak yaptığı ve akıl hakkındaki risalesinde yer verdiği aklı dört bölüme ayırma işlemi yalnızca İslâm felsefesinde büyük bir etki yapmakla kalmamış, aynı zamanda, bu risalenin De Intellectu olarak Latince'ye çevrilmesiyle Batı'da da çok meşhur olmuştur. Batıda, Orta çağlar boyunca El-Kindi astrolojinin büyük ustalarından biri kabul edilmiş ve Rönesans'la Cardanus onu, insanlık tarihinin en önemli oniki düşünce adamından biri olarak değerlendirmiştir.

Müslüman Meşşaî felsefede el-Kindî ile başlatılan yeni zihinsel anlayış bazıları tarafından İslam felsefesinin gerçek kurucusu kabul edilen Farabi tarafından daha sağlam temellere oturtuldu. Bu sırada, özellikle düşünce alanında İslam uygarlığının merkezi, yeni Fars dili ve kültürünün de yaratıldığı Horasan'a kayıyordu. İşte bu bölgede 257/870'de doğan Farabi ilk öğrenimini yine burada aldı. Daha sonra hem öğrenmek hem de öğretmek için Bağdat'a giden Farabi 339/950'de Suriye'de öldü. Farabi, müslümanların «İlk öğretmen» dediği Aristo'dan sonra «İkinci Öğretmen» olarak tanınır; daha sonra ise St. Thomas ve Dante gelir. Bu bağlamda «öğretmen» herşeyden çok bilgi alanlarının sınırlarını açıklığa kavuşturan ve bilimleri sınıflandırıp düzene sokan kişiyi belirlemektedir ki, bu işi Aristo Yunan uygarlığında, Farabi ise İslam uygarlığında yapmıştır. Bilimlerin sınıflandırılması hakkında ilk ciddi eseri ya-

zan Farabi'nin bu kitabı De Scientiis olarak iki defa Latince'ye çevrilmiş ve Ortaçağda gerek Doğu'da gerekse Batıda serbest sanatların programlarının hazırlanmasında önemli rol oynamıştır.

Farabi'ye Aristo'nun eserlerini ve özelikle de **Metafizik** ve Organon'u yorumlayıp bunları müslüman çevrelere tanıttığı için de «İkinci Aristo»dur. Ayrıca kendisi de mantık hakkında birçok kitap yazmıştır ve müslümanlar arasında bu bilimin babası sayılmalıdır. Arapçadaki felsefe ve mantık terminolojisinin çoğu birçok dil bilen bu dahinin eseridir.

Farabi, İslamda siyasal felsefenin kurucusu olarak da kabul edilmelidir. Bu konuda Aristo'nun **Politika**'sından çok Eflatun'un **Yasa** ve **Devlet**'indeki siyasal fikirlere bağlı kalmasına karşın değer yargıları Aristo'nun **Ethics**'ine yakındır. Farabi, Eflatuncu filozof - kral ve İlahi **nomos** anlayışı ile İslamdaki peygamber - hükümdar ve İlahi Hukuk yani Şeriat'ı birleştirmeye çalışmıştır. Onun bu girişimi, aynı konuyu ele alan tüm düşünürleri, örneğin Eflatun'un **Devlet**'ini yorumlayan İbn Rüşd gibilerini etkilemiştir. Farabi'nin en büyük siyasal yapıtı olan «Âra'ü Ehl-i Medinet'il-Fadıla (Fazilet Şehri'nin Halkının Görüşleri) adlı kitabı halen İslam felsefe tarihindeki en yaygın ve en etkili yapıt olarak yerini korumaktadır.

İbni Sina veya Batı'da bilinen ismiyle Avicenna, Meşşai felsefeye dayalı, daha sonraki tüm İslam düşüncesini etkileyecek ölçüde derin ve tam felsefesiyle felsefî düşüncenin iki yüzyılının tacı oldu. İslamda ne zaman ve nerede bir sanat ve bilim yeşermeye başlamışsa «koruyucu melek» olarak hemen onun ruhu oraya gelmiştir. Bundan da öte, birçok yönden, sistematik olarak skolastik felsefenin kurucusu da sayılabilir.

İbni Sina 370/980'de Buhara'da öğrenime açık bir ailede doğdu. On yaşındayken dinî bilimleri öğren-

miş, onaltısında ünlü bir hekim olmuş ve onsekizinde de Farabi'nin yorumları sayesinde Aristo'nun **Metafizik**'ini anlamıştı. Onun bu erken gelişimi bugün bile Doğu'da hâlâ dillerdedir. Yirmibir yaşında, öldüğü 428/1037 yılına kadar İran'da hekim ve dahası vezir olarak bir saraydan diğerine dolaştı. Zamanının çoğunu İsfahan'da ve öldüğü yer olan Hemedan'da geçirdi. Bu çalkantılı yaşamı boyunca düşünce yaşamı hiç duraklamaksızın devam etti. Bazen, savaşa giderken bile at sırtında yazdığı olurdu. Sonunda, aralarında tek bir kişi tarafından yazılmış en büyük bilgi ansiklopedisi olan **Kitab'us-Şifa** ile Doğuda ve Batıda çok iyi bilinen ve ona hekimlerin prensi ünvanını kazandıran **Kanun**'un da bulunduğu 220'den fazla yapıt ortaya çıktı.

İslamdaki en büyük filozof - bilimadamı olan İbni Sina'nın evrensel dehası dokunulmadık hiçbir konu bırakmadı. Metafizikte, ortaçağ felsefesini belirleyen ve St. Thomas ile özellikle Duns Scotus üzerinde derin etki bırakan ontolojiyi kurdu. Gerekli ve mümkün varlık ile varoluş ve öz veya mahiyet arasındaki ayrım, akletme eyleminin göksel akılların doğuşundaki varoluşla özdeşliği ve bilgi eyleminde insan aklının aydınlatıcısı olarak onuncu aklın rolünü vurgulama gibi konular İbni Sina'nın bütün boyutlarıyla ortaya koyduğu müslüman Meşşai felsefenin bu en tam açıklanışının ana özellikleridir.

İbn-i Sina'nın doğa felsefesini ele alışı da daha az önemli değildir. Aristo'nun hilomorfizm geleneğinden yürümekle beraber Aristo'nun mermi gibi doğru hareket teorisine karşı John Philoponus tarafından yöneltilen eleştirilere katılarak, daha sonra Batıda **inclinatio** olarak tanınan ve modern fizikteki momentum kavramının temeli olan hız teorisini geliştirmiştir. Jeoloji konusunda da birçok özgan çalışmaları oldu. Kitab-uş-Şifa'nın jeoloji ve mineraloji

konularındaki **De Minerabilus** adlı bölümü uzun yıllar Batıda Aristo'nun bir yapıtı olarak tanıtıldı. Aslında yalnızca Kitab'uş-Şifa'nın doğa felsefesi bölümünde, Aristo ve Teofrastu tarafından bitkiler ve hayvanlar hakkında yapılan üç canlı alemin incelenmesi ile ilk defa biraraya getiriliyordu. **Kanun'a** da tıbbi teoriler, yeni olguların gözlemlenmesi ve bitkilerin farmakolojik özellikleri hakkında önemli incelemeler yer almıştır.

Bunlara ve diğer birçok felsefî ve bilimsel yapıtlara ek olarak İbni Sina yaşamının sonuna doğru seçkinleri için kendinin «Doğu Felsefesi» dediği konuyu açıklamak üzere bir dizi yapıt kaleme almıştır. Bunlardan çoğu kaybolduğu halde, elimizde kalanlar bu felsefenin, yani çoğunluğa hitab eden Meşşai felsefeye karşı olan teosofi (hikmet) nin anahtarlarını çizmemize yeterlidir. Bu «Doğu Felsefesi»nde aklî sevgi ve aydınlanmanın (işrak) rolü ön plandadır. Burada felsefe, rasyonel bir sistem tanımlama girişiminden, kozmik bodrum olarak kabul edilen bu dünyadan insanın çıkıp kurtulabilmesi için kozmosun bir plânını sunma amacıyla gerçekliğin yapısını açıklamaya yönelir. Bu bakımdan Doğu'da felsefenin başlıca rolü manevî evreni görebilme imkânı sağlamak olmuştur. Bu yolla felsefe, İbni Sina'dan yüzyıl sonra yaşayan Suhreverdi'nin işrakî teosofisinde gördüğümüz gibi marifetle yakın ilişkiler içine girmiştir.

Ve tuhaftır ki, İbni Sina'nın eserlerinin bu yönünün Batı'da bilinmemesi ve bu gerçeğin İslamî ile Lâtin İbni Sinacılık arasındaki büyük farklılığın da başlıca nedenidir. Doğu'da İbni Sina aydınlanma yolunda ilk adımı atmış, hatta Meşşai felsefesi bile daha sonraki filozof ve teosofistler tarafından geliştirilerek akıl ve mantık melekelerinin aydınlanma için bir ön hazırlık olduğu bir şekle dönüştürülmüştür. Roger Bacon onu İbni Rüşd'e tercih ederken, St. Tho-

mas'ın Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullandığı üçüncü delil İbni Sina'ya ait kaynaklara dayanmakta, Duns Scotus ise ondördüncü yüzyılda Thomizm'e karşı çıkan teolojik sistem için kalkış noktası olarak İbni Sina'yı kullanmaktaydı. Ancak yine de İbni Sina'nın Batı'daki etkisi İbni Rüşd kadar büyük olamadı ve bu yüzden belirli bir «Latin İbni Rüşdcülüğü»nden sözedebildiği halde bir Latin İbni Sinacılığı'ndan sözetmek doğru değildir. Fakat E. Gilson'un (2) deyimiyle belirli bir «İbni Sinalaştırma Avgistinizmi» vardır ki, bunun en önemli açıklayıcısı Auvergneli William'dır. Fakat bu kişi evreni İbni Sina'nın antoloji, kozmoloji ve neotiğinde son derece önemli rol oynayan meleklerden temizlemede ısrar etmiştir. Böylece, İbni Sina'nın felsefesinde hâlâ kutsal olan evreni laikleştirerek, yalnızca laik bir evrende oluşabilecek olan Kopernik devrimi için gerekli olan ortamı dolaylı da olsa sağlamıştır. İbni Sina'nın Doğu'da ve Batı'da farklı anlaşılması, yüzyıllarca aynı yönde yürüyen İslâm ve Hristiyan uygarlıklarının Ortaçağ'dan sonra ayrılmasında rol oynayan bir faktördür.

Zirveye İbni Sina ile ulaşan Müslüman Meşşai okulunun yanısıra incelenmesi gereken başka felsefi ve dini okullar da vardır. İkinci/sekizinci yüzyıldan sonra bazı çevrelerde Yeni Eflatunculuk ve Hermetik Felsefe —bazen birleştirilerek— kabul edildi. Bu okulların takipçileri 'apophatic' teolojiler, tabiat felsefesinde uzak nedenlerden çok hemen ilk nedenlerle ilgilenmeleri, ayırıcı kıyasın ağır bastığı Aristo mantığından çok Stoacı mantığa eğilim göstermeleri Galen tıbbından çok Hippokrat tıbbını tutmaları ve kuşkusuz matematiksel sembolizme ve gizli bilimlere olan bağlılıkları nedeniyle Meşşailerden ayrıldılar. Yeni

Eflatuncu Felsefenin matematikteki en iyi bilinen örneği 'İhvan'üs-Safa Risaleleri'dir ki, elli iki risaleden oluşan bu yapıt İslam dünyasında çok geniş etkiler yapmıştır. Genelde Şii bir ortamın ürünü olan bu risaleleri daha sonra benimseyip uyarlayan İsmaililer, Meşşailerinkinden farklı olarak kendi özgün felsefelerini geliştirmişlerdir. Ebu Yakub es-Sicistanî, Ebu Hatim er-Razi ve daha başkaları bu felsefenin önde gelen isimleridir. Bu felsefenin en büyük ismi olan Nasir-i Hüsrev ise hemen hemen hepsi Arapça yazan Meşşailerin tersine felsefi yapıtlarını Farsça yazmıştır.

Hermetisizme gelince, doğal olarak simya ile ilgilidir. Bilinen ilk büyük müslüman simyacı olan Cabir ibni Hayyan, Hermetik Felsefe hakkında birçok risale yazmış ve Aristo'nun doğa felsefesine karşı çıkmıştır. İlginçtir ki, onun yapıtları da İsmaililerce benimsenmiş ve kendi yazdıkları kitaplar bile Cabir'e atfedilmiştir. **Zümrüt Masa** ve **Turba Philosophoum** gibi diğer ünlü simya metinleri de eski İskenderiye, Bizans ve Suriye kaynaklarına dayalı İslamî Hermetik ve simya geleneğine bağlıdır. Bir de dördüncü/onuncu yüzyılda Endülüs'te yaşamış el Mecriti'nin Batı'da **Picatrix** olarak bilinen **Gayet-ül hakim** adlı yapıtı vardır. Tüm bu metinler Meşşai okula karşı çıkan Hermetik felsefenin açıklandığı yerlerdi. Batı'da bunların ve diğer metinlerin tercümesi Latin simya ve Hermetisizmini oluşturdu ki tüm ortaçağ ve Rönesans boyunca Lull'dan Paraselsus ve Fludd'a kadar, Aristoculuğa şiddetle karşı koydu. Doğal olarak zaman zaman aralarında karşıtlıktan çok paralellik sözkonusu olmuş ve Meşşaî ve Hermetik gizli bilimler birleşmiştir. Aslında Aristo'nun doğa felsefesinin Batı'ya ilk girişi Sevilleli John'un çevirisiyle **Liber**

introductorius maior olarak bilinen Ebu Ma'şer'in astrolojik yapıtıyla olmuştur. Latinlerin, İslamî bilimlerle daha önceleri olan ilgileri Bath'lı Adelard'ın Ebu Ma'şer'in küçük bir yapıtını Latince'ye çevirmesine neden olmuştu. Bu, Aristo'nun doğa felsefesi hakkındaki yapıtlarının Latince'de bilinmesinden yirmi yıl önce Aristo fiziğini Batı'ya ulaştıran büyük astrolojik yapıtların kabul edilmesine yol açmıştı.

Aristo karşıtı felsefe geleneği, özellikle fizik alanında, dönemin diğer müslüman filozof ve bilim adamlarında da görülür. Bunlardan ilki Batı'da Razi olarak bilinen Muhammed İbni Zekeriya er-Razi'dir. 251 H./865 M. de doğmuş ve 313 H./925 M. de ölmüştür. Aynı zamanda simyacı hekim, müzisyen ve düşünür olan Razi, gerek Müslümanlar gerekse Yahudi düşünürlerce hekim olarak büyük saygı görür ve bu yönüyle felsefeden ziyade tıpta otorite sayılıyordu. Fakat felsefî fikirleri, daha sonraki İslam felsefesinde önemli yer tutmamış ve Ebu Hatim el-Razi gibi birçok İsmailiye düşünürü tarafından eleştirilmiş olsa bile son zamanlarda, çeşitli sorunlara getirdiği değişik görüş açıları yüzünden dikkat çekmiştir.

Razi bir izleyici değildi, kendini Eflatun ve Aristo ile aynı düzeyde görüyordu. Bu yüzden onları eleştirmede kendini özgür kabul etti. Özellikle ahlak ve kozmoloji alanlarında, onda yeni Eflatunculuktan hiç etkilenmemiş saf Eflatunculuk unsurları görülür. Kozmolojide, **Timaeus**'la benzerlikler gösteren fakat manihaist (a) Kozmogoni (b) ve kozmolojiye (c) çok

---

(a) **Manihaizm:** Miladi 3-5. yüzyılda ortaya çıkan, Zerdüşt mezhebi kaynaklı ve hem Allah hem de Şeytan'a inanan bir mezhep (çev.).

(b) **Kozmogoni:** Evrenin yaratılışı hakkındaki düşünceler (tekvin, hilkat) bilimi (çev.).

(c) **Kozmoloji:** Evrenin özelliklerini ve yasalarını felsefi bir sistem olarak inceleyen bilim (kevniyat) (çev.).

daha yakın olan beş ölümsüz prensip ortaya koymuştur. Fakat, herşeye rağmen Razi, Aristo fiziğine karşı olur. Stagirite'yi doğa felsefesi hakkındaki görüşlerinden dolayı sık sık eleştirmiştir. Galen'e karşı özel bir sevgisi ve eserleriyle çok yakından tanışıklığı vardı. Galen'i niçin Aristo'ya yeğlediğini belirten özel yazılar yazdı. Ayrıca müslüman filozofların peygamberin gerekliliği hakkındaki fikirlerine de karşı çıkarak, peygamberliğin varlığını kabul ettiğini ancak gerekli olduğuna inanmadığını söyledi. Temelde «peygamberi felsefe» olan sonraki İslam felsefesinde de etkili olunamamasının nedeni de budur.

Razi'nin hayranı olan, ancak onun «peygamberlik karşıtı felsefesi»ni kabul etmeyen büyük bilgin Ebu Reyhan el-Biruni (362 H./973 M. - 442 H./1051 M.) de Aristo'nun doğa felsefesine karşı çıktı. Bazılarınca en büyük müslüman bilim adamı kabul edilen Biruni, genel anlamda bir filozoftan çok matematikçi, tarihçi ve coğrafyacıydı; bu yüzden felsefi düşüncelerini bilimsel yapıtları içinde aramak gerekir. Bu ünlü düşünür matematik ve tarih kafasını birleştirdi. Karşılaştırmalı din hakkında ilk bilimsel yapıtın **—Hindistan—** yazarı olduğu gibi, jeodezinin gerçek kurucusu ve bilim tarihindeki en detaylı astronomik kitabın da yazarıdır. Bu yapıtlarda Biruni, gözlem ve analiz gücünü ortaya koyar ve Aristo Fiziğinin «doğal yer» gibi belli konularına karşı çıktığı görülür. Aslında o zaman geçerli olan doğa felsefesine karşı çıkarak, örneğin gezegenlerin eliptik hareketleri ve dünyanın güneş çevresinde dönmesi gibi konuları açık olarak yazarak güneşin mi veya dünyanın mı merkez olduğu sorusunun, —ölçükler her iki türlü yapılsa da aynı çıkacağı için— yalnız astronomi ile değil fizik ve teoloji ile beraber cevaplanması gerektiğini ileri sürdü.

Biruni'nin çağdaşı olan İbni Heysem (354 H./965

M. - 430 H./1039 M.) de birçok yönden Meşşai felsefeye karşı çıktı. Orta çağda optik hakkında en güzel yapıtı yazan, Witelo ve Kepler'i etkileyen İbni Heysem aynı zamanda deneysel fizikçi ve astronomdu. Fizikteki eylemsizlik prensibini onun bulduğu ve optik bilimini yeni temellere oturttuğu söylenir. Camera obscura hakkındaki matematik çalışmaları, Aristocu görüşlere karşı olarak görmede ışığın yönünü doğru bir biçimde açıklaması, küresel ve parabolik aynalardan ışığın yansımasıyla ilgili izahı, küresel sapma incelemesi, kırınımda «en az zaman prensibi»ne Lisancı ve Newton'dan çok önce (hareket oronu) hız dikdörtgenini uygulaması en önemli bilimsel başarıları arasındadır.

Fakat bilim felsefesinde uzun vadede daha önemli olan, İbni Heysem'in feleklerin şeffaf özelliği üstünde ısrarla durmasıydı. Yunan biliminde, Aristocular bilimin asıl amacının şeylerin doğasını bilmek olduğunu söylerlerken, matematikçi ve astronomlar genel olarak amaçlarının «olguların tasarrufu (toplanması)?» olduğuna inanıyorlardı. Ptolemi'nin küreleri hesaplamaya yarayan, ancak hiçbir fiziki gerçeklikleri olmayan faydalı matematiksel buluşlardı. Belki de İslamî bilimin Batı'ya bıraktığı en önemli miras, matematik de dahil olmak üzere tüm bilimin amacının eşyanın gerçeklik ve varlık bilgisini araştırma olması gerektiğinde ısrar etmesidir. İbni Heysem tarafından kürelerin kristal doğası üzerinde bu kadar durulması bu inancın ifadesinden başka birşey değildir. Müslümanlarca fizik, astrolojiden ayrılmazdı. Matematik Fizik ve Astronomide bu şekilde gerçeğin aranması Batı'da o kadar benimsendi ki bilimsel devrim döneminde bile hiç kimse fiziğin rolünün eşyanın doğasını keşfetmek olduğundan şüphe etmedi. Newton'un yaptığı İbni Heysem ve diğer müslüman düşünürlerin yalnızca Aristo'nun değil, Oklid,

Ptolemy ve bunları izleyenlerin de matematik ve geometrik bilimleriyle birlikte doğa bilimlerine hediye ettiği fizik felsefesini izlemek olmuştur. Günümüzde Meyerson, Cassirer, Northop, pozitivistler ve analistlerin görüşleri arasında sürüp giden tartışmalar geri planda İbni Heysem ve diğer bazı müslüman düşünürlerin matematiksel fiziğe bağışladıkları gerçekçiliğin önemini ortaya koymaktadır.

Beşinci H./onbirinci M. yüzyılda Selçuklular tarafından İslam dünyasının büyük bir kısmının birleştirilmesi ile ortaya çıkan politik ve sosyal durumlar, Eş'ari düşüncesinin felsefe ve «aklî bilimler»in yerini almasına neden oldu. Yeni oluşturulan ve aslında ortaçağda Batı'ya da örnek olan üniversite sistemi artık teoloji yani kelâmın öğretilmesi üzerinde durmaya başlamış ve kelâmcılar tarafından Meşşaî okulunun filozoflarına yapılan eleştiriler artmıştı. Gerçekten kelâmcılar ve filozoflar arasında o kadar çok tartışmalar oldu ki, kelâmın yöntem ve akıl yürütmeleri bizzat felsefenin içine girdi. Hatta latince felsefî metinlerde her üç vahy dininin **loguentes**'ine sıklıkla değinilmektedir ki, bu sözcük, kendi kökünden mütekellim (kelâm bilgini) sözcüğünün türetildiği biçimde türetilmiş olup ikisi de aynı anlama gelmektedir.

İslam düşünce yaşamının sonraki devirlerinde en etkili olan kelâmcılardan en önemlileri Gazzalî ve Fahrüddin-ü Razi'dir. Günümüzde birçok bilgin, Gazzali'yi İslam düşünce tarihinin en önemli şahsiyeti saymaktadır. Gerçekten de en önemlilerinden biridir o. İslam tarihinin kritik bir anında ortaya çıkmış ve o zamandan beri özellikle sünnî dünyada süregelen bir yön belirlemiştir. Gazalî hem bir sufi hem de bir kelâmcıydı, bu yüzden rasyonel felsefeyi her iki yönden de eleştirdi. Bir yandan aklın gücünü geri plana atıp vahyi öne alırken bir yandan da İslam toplumuna tasavvuf ruhunu üfleyerek ve tasavvufu dinî okul

ve üniversitelere sokarak toplum ahlâkını canlandırmaya çalıştı. Her iki konuda da son derece başarılı oldu.

Gazalî hiçbir şekilde mantığa ve aklın kullanımına karşı olmadığı gibi mantığa dayalı birçok risale de yazdı. Fakat onun esas karşı çıktığı şey, aklın tüm gerçeği kavrayacağı ve hiç söz sahibi olmadığı alanlarda bile parçalı görüşleriyle yeterli olacağı iddiasıydı. Bu yüzden akıldan yararlanırken Meşşaî felsefedeki rasyonalist eğilimleri eleştirmeye çalıştı. Bu amaçla önce Meşşaîlerin ve onların en önde geleni olan İbni Sina'nın görüşlerini **Mekasid'ul-Felâsife** (Filozofların Amaçları) adlı yapıtında topladı ki, bunun latinceye çevrilmesiyle latin skolastikler Algazel adını verdikleri yazarı bir Meşşaî olarak değerlendirir oldular. Daha sonra bu görüşleri **Tehafut-ul Felasife** (Filozofların Tutarsızlığı) adlı yapıtında eleştirdi. Bu yapıtıyla rasyonalist felsefeyi çökerterek marifet ve dinden bağımsız olan felsefenin Arap dünyasındaki sonunu hazırladı. İbni Rüşd'ün Gazalî'ye olan yanıtı ancak pastırma yazı şeklinde geçti ve daha sonraki İslam felsefe ve düşüncesine bir etkisi olmadı. Gazzali aynı zamanda tasavvuf hakkında da birçok yapıt hazırladı ki bunların en önemlisi olan **İhya-u Ulumid-in** bugün bile tasavvuf ahlâkı alanında en büyük kaynak olarak durmaktadır.

Bir diğer kelâmcı olan ve yine Gazalî gibi İran'da yaşayan Fahrüddin-i Razi tek bir eseri, İbni Sina'nın el-İ'şarat Ve't-Tenbîhat'ını seçerek onu enine boyuna eleştirmekle Gazzalî'nin saldırılarını sürdürdü. Kelâmcıların bu en bilgilisi el-İ'şarat ve't-Tenbîhat'ın belki de manifestosunu oluşturduğu İbni Sina'nın felsefî sentezlerini eleştirip yerle bir etmek için o derin bilgisini kullandı. Fakat bu kez, filozofları eleştirmek için kullanılan kelâmın kendisi felsefik hale gelmiş ve El-Eş'arî'nin basit prensiplerinden ayrılmıştı. As-

lında Razi ve onun gibi daha sonra gelen kelâmcıların sayesinde felsefî bir kelâm gelişerek, tasavvufla birlikte Sünnî ve özellikle Arap dünyasında felsefenin yerini aldı ve aynı zamanda Hindistanlı Müslümanları da etkiledi.

Bu arada beşinci H./onbirinci M. ve altıncı H./onikinci M. yüzyıllarda İslamî Batı'da yani Endülüs, Fas ve civarında da büyük düşünce hareketleri oldu ki, bu hem Avrupa felsefe tarihi hem de tasavvuf açısından tüm İslam düşünce tarihi için önem taşımaktadır. Gerek Eş'arî kelâmı gerekse Meşşaî felsefe Doğu'da ortaya çıkışından çok sonra müslüman Batı'ya ulaştı. Gerçekte altıncı H./onikinci M. yüzyıla kadar Endülüs'te her iki okula ait belirgin bir kişi tanımıyoruz. Endülüs'teki ilk ünlü filozof ve kelâmcı olan İbni Hazm (383 H./993 M. - 456 H./1064 M.) bağımsız bir kelâm okulu kurarak hukuk ve dil felsefesiyle birlikte bir bütün oluşturdu. Bu sentez, İlahi vahyin tüm bilinen ve uygulanan taraflarını tek bir çatı altında topluyordu. İbni Hazm aynı zamanda 'milletler ve dinler' hakkında ilk sistematik araştırmayı yaptığından ilk «dinî düşünceler tarihçisi» olarak anılmıştır. Tavk-ül Hamame (Güvercin Gerdanlığı) ise Eflatuncu sevgi felsefesinin İslâmî şekildeki güzel bir örneğidir (*).

Altıncı H./onikinci M. yüzyılda, Gazali'den çok etkilenmiş bir müceddid olan İbni Tumart'ın başlattığı hareket Muvahhidler'in kuruluşu ve İslâmî Batı'da felsefenin çiçeklenmesine yolaçtı. Bundan önce İbn-i Meserre gibi kozmolojik ve metafizik doktrinler yayan bazı sufiler bulunuyordu. İbni Meserre sözde Empedoklesci parçacıklara dayanan ve her cismin değişik varlık derecelerine sahip olduğunu ileri sü-

---

(*) İbn Hazm'ın bu kitabı Mahmut Kanık tarafından Türkçeye çevrildi ve yayınlarımız arasında çıktı. «Güvercin Gerdanlığı», İnsan Yayınları 1985.

ren belirli bir kozmoloji anlayışı geliştirdi. Bu kozmoloji **Fons Vitae** adlı yapıtında benzer bir anlayış sergileyen Yahudi Filozof İbni Gabird ile İslamî batîniliğin ustası İbni Arabi'yi etkiledi.

Fakat felsefenin olgunlaşması Muvahhidlerin fethinden sonra İbni Bâcce ile başladı. Latinlerce Awempace olarak bilinen İbni Bâcce en önemli eseri Tedbir-ül **Mutavahhid**'dir ki dünyalığa karşı düşkünlüğe felsefi bir karşı çıkış olan bu eserinde filozof sonunda aydınlanmayı yalnızlıkta bulmaktadır. Farabi ve İbni Rüşd'e karşı olarak İbni Bâcce ideal devlete ait siyasal bir felsefe geliştirmedi, fakat felsefeyi kişinin iç aydınlığa ulaşması için yardımcı bir araç olarak gördü. Aynı zamanda Aristo'nun **Fizik**'ine şerh de yazan İbni Bâcce, Aristo'nun merminin hareketi şeklindeki hareket anlayışına karşı çıkan John Philipanus ve İbn-i Sina'nın eleştirilerini bir başka kanaldan sürdürdü. Ayrıca bu tip hareketi **tanımlamak** için nasıl yorumda bulunabileceğini ortaçağdaki ilk yeni nicelik ilişkisi olarak önerdi. Bu yüzden o Moody'nin de gösterdiği gibi Ortaçağ dinamiğinde önemli bir gelişmenin temsilcisi olup, daha sonra Bradwardine, Oresme ve Autrecort'lu Nicolas gibi fizikçilerce geliştirilen sonraki dönem ortaçağ fiziğini etkilemiştir. Galileo'nun **Pisan Dialoque**'u Aristo'nun Latin eleştirmenleri yoluyla İbni Sina'dan gelen «hız teorisi» ve İbni Rüşd'ün dinamiğini içerir.

İbni Bâcce'nin takipçisi olan İbni Tufeyl'de kendinden önceki ve sonraki birçok müslüman filozofun yanısıra, o zaman müslümanlara çok yakından Maimonides örneği bazı Yahudi filozoflar gibi hem bir filozof hem de bir fizikçiydi. Robinson Crusoe hikayesine model ve bazı quakerler (*) için ilham kay-

---

(*) Quaker: 1650 yılında George Fox tarafından kurulan bir protestan mezhebi.

nağı olmasının yanısıra Leibnia'in **Philosophus autodictatus**'una kaynaklık teşkil eden Hayy bin Yekzan (Uyanığın Yaşayan Oğlu) adlı eseri (**) sonunda mistik aydınlanma ve kendinden geçmeyle biten felsefi bir romandır. Bu yapıtın ismi İbni Sina'nınkiyle aynı olmasına ve İbni Tufeyl'in İbni Sina geleneğine uygun olarak felsefi durumların sembolik bir şekilde anlatıldığı yazılar yazmasına rağmen, bu iki eser benzer değildir. İbni Sina felsefi yazı ve sözlerinde, Corbin'in de dediği gibi (4), meleklerin aydınlanma aracı olarak kulandığı «Doğu Felsefesi»ne temel hazırlıyordu. İbni Tufeyli ise filozofun kendini toplumdan soyutlayıp düşünceye daldığı zaman, vahyedilen dinin ve felsefenin aynı gerçekten kaynaklandığını göreceğini kanıtlamaya çalışıyordu. İbni Tufeyl'in «İç Aydınlık» üzerinde bu kadar durması İbni Sina'nın felsefenin esas amacının aydınlatıcı bilgiye sahip olmak olduğu şeklindeki fikirleriyle uyuşan bir unsurdur, ancak İbn Tufeyl'de bir «ütopik» unsur ve ortaçağ İslâm felsefesi sınırları içinde kalmakla beraber gönderilen dinin çerçevesi dışına taşarak Allah'a ulaşma yolu arayan bir eğitim vardır.

Endülüs'lü filozofların sonuncusu ve en ünlüsü olan İbn Rüşd, İslâm'dan çok Batıda etki yaptı. Kurtuba'da 520 H./1126 M.'da ileri gelen bir kadı ailesinde doğan İbni Rüşd, hukuk, kelâm, felsefe ve tıpta zamanının en iyi eğitimini gördü. Seville ve Kurtuba'da başkadılık, Merakeşte ise hekimbaşılık yaptı. Yaşamının sonunda, Endülüs'te meydana gelen politik değişmeler sonucu gözden düştü ve H. 595/M. 1198'de Merakeş'te tek başına öldü.

Önceki müslüman Meşşaîler kendi özgün felsefe

(**) İbn Tufaylîn adı geçen kitabı Yayınevimizce 1985'te yayınlandı. İbn Tufayl, Ruhun Uyanışı Ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, Hazr. Ahmet Özalp, İnsan Yayınları.

sistemlerini geliştirmeye çalışmışken, İbni Rüşd kendini Aristo'nun yapıtlarını şerhetmeye verdi. Bazı küçük yazılar ve şüpheli şerhlerin dışında Aristo'nun yapıtları üzerine otuzsekiz şerh yazdı ki bunlardan beşi her üç formda yani uzun, orta ve kısa olarak yazılmıştı. Aslında İbn Rüşd, Batı'da Aristo'nun en iyi yorumcusu olarak ün yaptı. St. Thomas onu bu ünvanla andığı gibi Dante de en büyük yorumu yapan kişi olarak tanımlar. Batı Aristo'yu onun gözleriyle tanıdı ve tüm ortaçağ boyunca onun ismi Stagirite'nin isminden ayrı anılmaz oldu. Ayrıca özel bazı felsefî yapıtlar da hazırladı. Bunlardan **Tehafut-üt Tehafut** (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) Gazali'nin **Filozofların Tutarsızlığı**'na bir cevaptı. **Fasl-ül makal** (Felsefe ile Dinin Uyuşması) de ise diğer müslüman filozoflar gibi, ama kendine özgü bir şekilde akıl ve vahyi uyuşturmaya çalışarak her birinin tek başına gerçeği bulmadaki önemi vurguladı. Ancak latinler onun bu görüşünü yanlış anlayarak «çifte hakikat» teorisini geliştirdiler. Ayrıca Farabi gibi siyasal felsefeyle de ilgilenerek Eflatun'un **Devlet**'i üzerine şerh yazdı.

İbn Rüşd Batı'da iki değişik çağda tanındı. Wolfson'un (5) dediği gibi «iki defa keşfedildi.» Eserlerinin önce onikinci yüzyılda, sonra da Rönesans'da çevirisi yapıldı. Önikinci yüzyılda Toledo'da Toledo piskoposunun yönetiminde başlayan Arapça eserleri Latince'ye çevirme hareketi o kadar ilgi gördü ki, İbn Rüşd'ün ölümünden yirmi yıl sonra eserleri Alman Hermann ve Michael Scot gibi kişiler tarafından çevrilmeye başlandı ve çeviriler hızlı bir şekilde yayıldı. Felsefesinin İslâmî temellerinin yanlış anlaşılması sonucu İbn Rüşd bir anda din düşmanı serbest bir düşünür olarak tanımladı ve Romalı Giles'in **Errores Philosophorum** adlı yapıtında onun fikirlerini eleştiren özel bölümler yer aldı. Aslında Brabantlı Siger

ve Schoolmen gibi Latin İbn-i Rüşd-cülerin müslüman İbn Rüşd'ü görüşleri genelde çok farklıdır. Aristo'nun hırslı bir takipçisi olan müslüman İbni Rüşd aynı zamanda vahyedilen dine ve onun gerekliliğine de kalbten inanıyordu. Latin dünyasındaki İbni Rüşd «laik öğreti» ile özdeşleştirildi ve Hristiyanlığın resmi teolojisine karşı çıkan ancak yine de onüçüncü yüzyılda sanat ve bilimin gelişmesine yardım eden birçok güç, ismi etrafında dolandı. Gariptir ki İbni Rüşd yalnızca iki defa keşfedilmedi, fakat aynı zamanda iki defa yanlış anlaşıldı, çünkü Rönesansta da birçok Helenist ve humanist onu Aristo'yu iyi anlayamamakla suçlarken çok az bir kısmı da onu Stagirite'yi anlamak için en emin yol olarak gördü.

İbni Rüşd'den sonra felsefe bir - iki istisnanın dışında müslüman Batı ve Arap dünyasında öldü. İbni Rüşd'den kısa bir süre sonra İbni Sab'in o zaman Doğu İslam ülkelerindeki düşünce yaşamına yön veren marifet ve aydınlanmaya benzer bir felsefe ortaya attı. H. Sekizinci/M. Ondördüncü yüzyılda ise İbni Haldun, **Mukaddime**'si ile son yüzyılda Batı'yı çok etkileyen ve geleneksel anlamda olmakla beraber Vico, Spengler ve Toynbee'nin tarih ve uygarlık incelemelerine öncülük eden ilk kapsamlı tarih felsefesini geliştirdi.

İslam düşünce hayatının aldığı yeni yön Suhreverdi'nin Aydınlanma (işrak) ve İbni Arabi'nin marifete dayalı düşünsel ve doktrinel tasavvuf okullarıyla belirlendi. Hatta bu akımlar müslüman Batı'da geliştirilen İbni Sina karşıtı Meşşai felsefeden çok İbn-i Sinacılığın yeniden yorumlanmasına dayalıydı. 549/1153'de doğan Suhreverdî, ilk öğrenimini Isfahan'da yaptıktan sonra tüm doğu İslâm ülkelerini gezerek Haleb'e yerleşti ve 587/1191'de burada öldürüldü. Bu kısa yaşamında, bugün bile İslam dünyasında yaşayan yeni bir düşünce perspektifi ge-

liştirdi. İşrakiyyun (Aydınlanma) Okulu denen bu yeni okul, hem muhakeme ve mistik aydınlanmaya ve zihni eğitime, hem de manevî hayatı ve resmî öğrenimle yaşamakla gerçekleştirilen ruhî arınmaya dayanır. Suhreverdi'nin şaheseri olan Hikmet'ül İşrak (Corbin'in çevirisiyle Meşrikî Felsefe) Aristo mantığının eleştirisiyle başlar ve ruhî vecd sorunu ile sona erer.

Suhreverdî, İslâm irfanının kucağında felsefe ve hikmet geleneğinin iki sağlam geleneği olarak kabul ettiği Pisagor'a kadar uzanan Yunan felsefe geleneğiyle, eski fars bilgelerinin hikmet geleneğini birleştirme yolunu tuttu. Böylece evrensel bir geleneğin varlığının bilincine varmıştı. Belki de (sonsuz - sürekli) devamlı felsefe fikrini İslam'da ilk geliştiren odur. Ona göre bilgeliğin bu şekilde bütünleşmesi muhakeme ve ilham yollarının sentezini gerektiriyordu. İlginçtir ki, Aristo'yu kendisiyle bu bütüncül felsefe veya daha doğrusu theosophia'nın, orijinal Yunanca anlamıyla «teosofi»nin basit bir mantıksal bilgiye indirgendiği bir filozof ve Yunan filozoflarının sonuncusu kabul etmiştir. İslam ve Batı düşünce tarihini ayıran diğer önemli bir nokta da Batı felsefesi esasen Aristo ile başlarken, Suhreverdi ve takipçilerine göre onunla bitmektedir.

Suhreverdi, Doğu'da epey incelenmiş ve yazıları İbranice ve Sanskritçeye kadar birçok dile çevrilmiştir. İslâm felsefesi Hindistan'da ilk kez onun öğretileriyle yayılmıştır. Fakat Latinceye çevrilmediği için Batı'da doğrudan tanınmadı. Ancak Roger Bacon gibi bazı Latin yazarların onun fikirlerinden dolaylı olarak esinlendikleri söylenebilir, çünkü araştırıldığında Suhreverdi'ye kadar götürülebilen bazı konu ve düşüncelere değinmişlerdir.

Suhreverdi'den bir nesil sonra İbni Arabi tersine bir güç yaparak Endülüs'ten gelip Şam'da yerleşti.

İslam irfanının bu devi ve aynı şekilde İslam batini doktrininin bu dev otoritesi 560/1165'de Murcia'da doğdu ve gençliğini Endülüs'te geçirdikten sonra İslam Peygamberinin topraklarını görmek için Doğu'ya doğru yola çıktı. Mısır'da bir süre eğlenip bir takım zahirî din bilginlerinin baskısıyla karşılaşınca, İslam şehirlerinin en kutsalı olan Mekke'ye geçerek İslamdaki tüm batınî bilginin bir özeti olan **Fütuhat-ül Mekkiye** adlı eserini hazırladı. Daha sonra Şam'da yerleşerek, en tanınmış ve tutulmuş kitabı olan **Füsus-ul Hikem**'i yazdı. 638/1240'da da öldü. İç görüş ve harikalarla bu derece örülü olan yaşamının en göze çarpan yönü ise geride bıraktığı ve İslam dünyasının zihnî hayatını Fas'tan Endonezya'ya kadar değiştiren yüzlerce cilt kitaptır.

İslam vahyinin batınî yönü olup, kökleri bütünüyle Kur'an-ı Kerim'de ve Peygamberin sünnetinde yatan sufilik, İbni Arabi'den önce doktrinel bir öğreti olarak formüle edilmemişti. İlk sufiler irfan incilerini ruhî varlıklarının sessizliği ve imalar yoluyla açıklamışlardı. Arasıra iki Gazali, (Ebu Hamid ve Ahmet) veya Aynü'l-Kûdat Hemedani gibileri sufî doktrininin belli bir yönü hakkında yazmış olsalar bile, sufîliğin tüm yönlerinden nadiren söz açmışlardı. Suhreverdi ve tasavvufa bağlıydı, ancak o tartışmalı felsefe ve düşünceyle saf irfan arasında bir tür köprü kurmak istiyordu. Bu bakımdan metafizik, kozmoloji, psikoloji, antropoloji ve doğal olarak, çeşitli geleneksel bilimlerin manevî anlamı ve sembolizmini konu edinen doktriner eserlerle sufiliğin öğretilerini açıkça ortaya koymak İbni Arabi'yle müridlerine, özellikle eşi az bulunur Sadreddin el-Konevî'ye kaldı. Bu eserler bundan böyle, sufî öğretilerin verildiği özel merkezlere ek olarak çeşitli resmî İslamî öğrenim merkezlerinde de okutulur oldu.

İbni Arabi doğrudan Latince'ye çevrilmedi, an-

cak sufiler İslam ve Hristiyanlık arasında Order of the Temple ve Fidelid'amour aracılığı ile oluşan batınî ilişkilerle belirli bir etki yaptılar. İbni Arabi'nin etkileri Dante'de ve Raymozd Lull'da sezilebilir. Hristiyan mistikler arasındaki Meister Eckhart, Angelus Silesivs ve Dante gibi arifler aslında İbn Arabi ve okuluna bazı yönlerden benzemektedirler, ancak bunlar tarihi etkileşimlerden çok ruhî benzerliklerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda bu tip etkileşimler mecburen bu mistiklerin ortaya attığı görüşlerden çok kullandıkları deyimler ve semboller alanında kalır. Aynı şekilde, tasavvuf da Yeni Eflatunculuk ve Hermetisizm'den, İslamî vahyinden ve sufî yaşam ve görüşünü mümkün kılan «Muhammedi Fakirlik»'ten gelen kendi gerçeklerini açıklamak için uygun deyimler bulmaktan başka bir yönde yararlanmamıştır.

Yedinci/onüçüncü yüzyıldan sonra İslamla Hristiyanlık arasındaki düşünsel ilişkiler, günümüze kadar bir daha canlanmıyacak bir şekilde sona erdi. Esas iletişim noktası olan İspanya, Hristiyanlar tarafından ele geçirildikten sonra bu rolü oynamaktan çekildi, çünkü aracı olan yahudiler dağılmış ve kendilerini değişik bir kültürel ortam içinde bulmuşlardı. Ayrıca, Arap adetlerini benimsemiş bulunan Hristiyan mudarıblar da ortadan kayboldu. Kaydedilmeye değer bir nokta da şudur: Teoloji ve felsefelerini altıncı/onikinci yüzyıla kadar arapça yazan yahudiler, İspanya'daki müslüman gücün yok olmasından sonra İbranice yazmaya başladılar. Sicilya ve kutsal topraklarda varolan ilişkilerde Haçlı seferleri ile sona erdi ve yüzyıllarca benzer ve paralel bir gelişim gösteren iki kardeş uygarlık kendi yollarından gitmeye başladılar.

Fakat, çoğu Batı kaynağında yazılan aksine İslam düşünce yaşamı bu ilişkinin kopmasıyla sona er-

medi. Yedinci/onüçüncü yüzyılda İbn Sina'nın felsefesi Nasreddini Tusi tarafından yeniden ele alındı. Ayrıca matematik ve astronomi de yeniden gözden geçirildi. Aslında daha sonra Kopernik tarafından ortaya atılan (ki Kopernik de büyük bir olasılıkla Bizans - Yunan kaynaklarından öğrenmişti) gezegenlerin hareket modelini ortaçağda ilk defa o ve öğrencisi Kutbuddini Şirazî ileri sürmüştü. Tarihte ilk tam teşkilatlı rasathaneyi de Tusî açmış ve burası Semerkand ve İstanbul rasathaneleri aracılığı ile Tycho Brahe ve Kepler'in rasathanelerine model oluşturmuştu.

Tusi, Razi ve diğerleri tarafından İbn Sina'ya yöneltilen iddiaları cevaplayarak onun öğretilerini canlandırmış ve kendisi de birçok ünlü filozof yetiştirmiştir. Böylece şimdiye kadar birçok İslam düşünürü yetiştirmiş olan İran, felsefesinin tek kaynağı haline geldi. Yavaş yavaş İbni Sina, Suhreverdi, İbni Arabi ve diğer din bilginlerinin öğretileri geniş metafizik sistemlerde bir araya getirilerek onbirinci/onyedinci yüzyılda Mir Damad ve Sadreddini Şirazi (Molla Sadra) ile doruğuna ulaştı. Descartes ve Leibniz'in çağdaşı olan bu metafizikçiler, Avrupalı çağdaşlarından daha az mantıkî ve sistemli olmayan fakat zamanın Avrupa felsefesinde eksik olan irfan ve ilhamı da içeren bir metafizik geliştirdiler. Corbin, çoğu İranlının en büyük İslâm filozofu olarak kabul ettiği Sadreddin-i Şirazi'yi St. Thomas ve Jacob Böhme'nin ancak İran'daki İslam içinde oluşabilecek bir bileşkesi olarak tanımlar (7). Hatta Safevi döneminin bu etkili düşünürleri bugüne kadar İran'da, Hind Pakistan yarımadasında ve İran kültürünün yayıldığı her yerde etkisini gösteren felsefî bir okul kurdular. Batı için taşıdığı anlam ve önemle ilgili olarak denilebilir ki, bu felsefî gelenek Batı felsefesinin kendisiyle karşılaştırılabileceği en ilginç ve Batı felsefesi-

ne paralellik gösteren tek akımdır. Tartışmalı mantıksal yönleriyle aynı Yunan kaynaklarına dayanan ve birbirine benzeyen iki dinden ilham alan İslam ve Batı felsefesi sonunda bütünüyle iki ayrı yönde gelişme gösterdi. Alman eksiztansiyalistlerinin varoluş felsefesi veya Fransız eksiztansiyalistlerinin yokoluş düşüncesi incelenirken Sadreddin-i Şirazi (Molla Sadra) gibi bir kişinin varlık felsefesi de incelenmelidir. Avrupa felsefesi orta çağın sonunda çalışmalarını varlığın incelenmesinden insan aklının imkânlarına ve rasyonalizmin sınırlarına çevirdiğinden, Sadreddini Şirazi bu felsefenin ulaşamadığı ufuklara bizi götürmektedir.

Yüzyıllar boyu İslam düşünce hayatı Batı'yı o kadar etkiledi ki her iki dünyadaki fikirler tarihi hemen hemen birbirinden ayrılamaz. Şimdi de İslâm felsefesinin sonraki gelişimi ve İslam dünyasında bugüne kadar gelen felsefe geleneği ve irfan bir kere daha Batı düşünce hayatını yeşertebilir. Bu felsefe hiç olmazsa, fenomenoloji, eksiztansiyalizm, strüktüralizm vs. gibi bulanık bardaklar içinde tümüyle yeryüzüne bağlı, zihnî yönden kısır ve tartışmacı Batı felsefesinin onyedinci yüzyıldan bu yana kendilerine verdiğinden çok daha derin ve nüfuz edici bir gerçeklik görüşü arayan pek az kişiye yardımcı olabilir. Aynı şekilde İslam dünyasında da bu zengin zihinsel miras, İslamî denilebilecek herhangi bir zihinsel faaliyetin dayanması gereken tek temeldir.

DİPNOTLAR :

(1) Bkz. R. Walzer, «Islamic Philosophy», **The History of Philosophy East and West** Londra, 1953 cilt II s. 131. Yine Walzer, **Greek into Arabic**, Oxford, 1962.

(2) Bkz. E. Gilson, «Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennant», Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age. cilt IV, 1929, s. 5-149.

(3) Bkz. E.A. Moody, «Galileo and Avempace», **Journal of the History of Ideas**, cilt XII, No. 2, 1951, s. 163-93, No. 3 375-422.

(4) Bkz. H. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, çev. W. Trask, New York, 1960.

(5) Bkz. H. Wolfson, «The Twice-revealed Averroes», **Speculum**, cilt 36, 1961, s. 373-92.

(6) Bkz. Suhreverdi'nin Opera Metaphysica et Mystica cilt 1, Tahran, 1976 ve cilt II, Tahran, 1977 üzerine Corbin'in yazdığı takdimler. Ayrıca **En İslam İranien** cilt II, Paris 1971.

(7) Bkz. Sadr al-Din Shirazi, **Le Livre des pénétrations métaphysiques**, yayınlayan H. Corbin, Tahran, 1964, Fransızca giriş.



7 — ARİSTO VE İBNİ SİNA'NIN KOZMOLOJİLERİ: İSLÂMÎ DOKTRİNLERİN IŞIĞI ALTINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

«O'nun yanındadır gaybın anahtarları, onları ancak O bilir. Ve karada ve denizde olanı bilir. Bir yaprak düşmez ki, bilmemiş olsun; yerin karanlıklarında bir tane ve yaş ve kuru bir şey yoktur ki, apaçık bir Kitap'ta bulunmamış olsun.»

(Kur'an, VI, 59).

La Circular nature, ch'e Sugello/Alla mera mortal, la ben sua arte/Ma non distingue l'un dall'altro ostello

(Dante, Cennet VIII, 127-9).

I

Kozmoloji, Evren'in nihaî nedenleri, kaynağı, yapısı ve niteliksel içeriğini inceler. Yunan, Hristiyan

veya İslâm olsun, tüm geleneksel doktrinlerde kozmoloji her zaman metafizik nitelikli evrensel prensiplerin kosmosa uygulanmasıyla ilgilenir. Çeşitli geleneksel kültürlerde bu evrensel gerçeklerin uygulanmaları farklı da olsa, geleneksel kozmolojinin amacı hep aynı kalmıştır. Açık bir şekilde söylendiği gibi «L'objet central des sciences traditionelles est l'unicité de tout ce qui existe» (1). Bu tür bir bilimin amacının modern bilimin amacıyla aynı olmadığı bellidir. Geleneksel bilimler kesinlikle niteliksel olup, doğada varolan sembolleri anlamakla doğayı aşan gerçekliği öğrenmeyi hedeflerken, modern bilimlerin nicelikseldir ve doğanın olgularıyla onları bir başka gerçeklik düzenine bağlamak gibi bir arzu taşımadan salt olaylar olarak ilgilenir.

Karşılaştırmalı kozmoloji incelemesinde ilk adım olarak antik ve ortaçağ kozmolojilerini kendi görüş açılarından anlamak gerekir. Bu kozmolojiler tüm evreni üzerinde tefekkür edilmesi gereken kutsal bir tablo olarak ele almaktadır, bunlar doğa olaylarına fantastik nedenler arayan çocukça girişimler değildir. Onları semboller olarak anlamak için önce modern bilimlerinkinden farklı bir hedefi olan geleneksel bilimlerin meşruluğunu kabul etmek gerekmektedir. Aslında aynı konuyu, ancak değişik açılardan ele alan sonsuz bilim vardır. Bunların herbiri Gerçekliğin kendi özge görüş açılarıyla çakışan yönünü gösterebildikleri ölçüde doğrudur. Denebilir ki antik ve ortaçağ kozmolojileri, o çağın sanatı gibi «naturalist» olmaktan çok doğa aracılığı ile onun gerisinde yatanı bulmaya yönelmişti. Naturalist sanat anlayışına göre bir Çin manzarasını tasvire kalkışmak, onun tüm anlamını hiçe saymak demektir. Aynı şey geleneksel kozmoloji için de söylenebilir. Dünyayı nicel ve naturalist açıdan değerlendiren eleştirmen onun gerçek anlamıyla hiç ilgilenmez.

Şimdi, özel olarak İslamî kozmolojiye dönecek olursak, İslamı kaba olarak inceleyen çoğu Batılı düşünür, Yunan fikirlerine benzeyen herşeyde bir Yunan kaynağı aramak eğilimindedir. Bu eğilim, özellikle İbni Sina gibi müslüman filozoflar ele alınırken ortaya çıkmaktadır ki, bazen onun İslam elbisesi içinde Yunan felsefesini takip eden biri olduğu söylenir. Ancak kozmoloji, yukarıdaki gibi Evrenin nitel bir tanımlaması olarak kabul edilirse, buradaki İbni Sina örneğinde görüldüğü üzere çeşitli geleneksel otoriteler arasında benzer görüşler bulunması normal karşılanmalıdır, çünkü Gerçek güneş gibi tüm kültürlere aittir, her ne kadar tarihsel etkileşimler sözkonusu olsa da.

Aristo ve İbni Sina'yla ilgili olarak hem ödünç alma hem de benzetme vardır. Akdeniz dünyasında Aristo'nun etkisi ve yahudi hristiyan ve müslümanlar gibi İbrahimî geleneğin üyeleri arasında ortak bir diyalog ve tartışma dili oluşturmuş olması bu putperest düşünürün kozmolojisinin müslüman İbni Sina'nınkiyle karşılaştırılmasına olanak sağlar ki bu çalışma onların kozmolojilerindeki morfolojik yapı benzerliğini ve birbirleri üzerindeki tarihi etkileşimleri açığa çıkarır.

Antik ve ortaçağın insanları bilimlerini, tabiatın gerçekliğiyle içten bağlantılı belirli temel semboller üstüne kurmuşlardı. Bunlardan biri olan mekân, sonsuz ve dolayısıyla «Küllî İmkân» olan Mutlak'taki tüm imkânları sembolize eder. Mekânda altı yön vardır: dört ana nokta ile en yüksek ve en alt noktalar. Üst yön her zaman «ontolojik» ve dolayısıyla manevî, sosyal ve fizikî bir yükseliş işâretidir, alt yön ise ona eş ama tersine bir alçalmayı simgeler. Bu doğal özdeşleştirme birçok modern dildeki deyimsel ifadelerde sürmektedir, 'atlayarak yükselme' deyiminde olduğu gibi. Maddelerin ağırlık ve hafiflikleri de bu

sembolizmle yakından ilgilidir, çünkü hafif maddeler, ağırlara oranla yukarı doğru hareket ederler.

Bir diğer semboller takımı geometrik biçimlerle ilgilidir. Burada küre en mükemmel şekil olup, ruhta bileşik hafiflik ve hareketliliği gösterir. Diğer yandan küp en durağan ve sabit formdur ve kozmosun cevherî kutbu ile maddenin stabilitesini temsil eder. Bu sembollerin evrenselliği çeşitli Hristiyan, Müslüman, Çin ve Siu (3) kültürlerinde görülebilir. İbni Sina gibi Aristo ve kozmolojiyi açıklarken bunları ve diğer birçok sembolleri kullanmıştır. Onun kozmolojisi «sembolizm ruhu» hâlâ devam ettiği antik ve ortaçağ insanında sembolik karakterini koruyordu.

II

Aristo'ya göre kozmoloji fiziğin bir dalı olup, fizik de her ne kadar kendinden sonra «okunsa» da metafiziğin ardından geldiğinden, onun kozmolojisinin yapısını anlamak ancak **Metaphysica**'sının konusunu oluşturan varlık bilimini öğrenmekle mümkün olabilir. Aslında, Aristo metafiziği varlığı varlık olarak anlatan bir ontolojidir. Bu bilim tüm bilimlerden üstündür, çünkü tüm konuların en evrensel olanıyla ilgilenmektedir (4). Aristo'nun kendisinin dediği gibi «ilahî bilim Allah'a aittir» (5). «Fizik de bir tür bilgeliktir ancak birinci derecede değildir» (6).

Saf varlık öz (essence-form) ve madde (substance-matter) kutuplarına ayrılır. Bu dünyadaki herşey bu iki prensibin değişik derecelerde bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Saf form varlığın üstünde yer aldığı gibi saf madde de varlığın altında yer alır. Dekart'la başlayan modern madde kavramı Yunanlılara ve genel olarak Batılı olmayan insanlara yabancıydı. Aslında onsekizinci yüzyıla kadar da Batı'da pek tu-

tunamamıştı. Aristo ve St. Thomas'a göre madde, ya kosmosun evrensel maddî bir kutbu olan **materia prima** (birincil madde) veya belli bir tezahürün maddî kutbu olan **materia secunda** (ikincil madde) idi. Aristo'nun deyişiyle, «Maddenin iki anlamı vardır. a) artık üzerine herhangi bir şeyin yüklenmesi mümkün olmayan nihaî madde (ultimate substratum) ve b) «bu» ve ayrılabilir olan yani bu niteliğiyle her bir şeyin biçimi olan madde (7). Form konusunda ise şöyle der: «Her bir şeyin formu **propter se** denen şeydir» (8). Form ve «idea»nın anlamı konusunda Aristo ile Eflatun arasındaki çelişki hakkında çok şeyler söylenmiştir. Gerçekte, Aristo'nun form anlayışı her yerde varolan tarafını ele alırken Eflatun'unki ise aşkın tarafıyla ilgilidir.

«Herşey, bilkuvve'den bilfiil'e doğru değişir» (9). Böylece her değişim güçten eyleme bir akım olarak görülmektedir. Fakat değişim hareketi de beraberinde getirmektedir ki bu görüş Aristo'nun düşüncesinde, özellikle de metafiziğinde önemli rol oynamaktadır. Bu konuda şunu der: «Hiçbir hareket sonsuz değildir, her hareketin bir sonu vardır» (10). Buna zaman ve hareketin sonsuzluğunu da katar ve tüm bu fikirlerinin sonucu olarak, kendisi hareketsiz kalıp herşeyi harekete geçiren Ezeli - Ebedî İlk Hareket Ettirici kavramına varır (11). Bu fikir, en iyi şekilde tekerlek örneğiyle açıklanabilir. Her nokta, sabit bir merkez etrafında, merkeze bağlı olarak dönmektedir. Merkez hareketsiz kalmasına rağmen tüm tekerleğin hareketini sağlamaktadır. Tersinden bir benzetme —veya matematikte 1/2 dönüşümü örneğiyle— tekerleğin merkezi çevresindeki mekâna taşınırsa Aristo kozmolojisinin verdiği imaj ve kozmosla ilgili olarak ilk hareket ettiricinin yeri daha da iyi anlaşılabilir.

Aristo'nun kozmolojisi en çok De Caelo adlı eserde anlatılmıştır. De Mundo da aynı konuyla ilgilidir,

ancak bunun özgünlüğü şüphelidir. İçindekiler Yeni Eflatuncu kaynaklara işaret eder görünmekte ve eserinin İ.Ö. birinci yüzyılda yaşamış olan Poseidoniler'a gönderilmesi haklılık kazanır izlenimi vermektedir. Ele alınan konunun bazı yönleri Physica, De Generatilone et Corruptione ve Meteorologica'da, özellikle de elementler ve nitelikleriyle ilgili bölümlerde ele alınmaktadır.

Yunanlılarda da Hind ve Çinlilerde olduğu gibi beş kozmolojik unsur vardı; dördü bu dünyayı oluşturan ateş, hava, su ve toprak ile beşinci gökleri oluşturan eter. Değişen dünyamızda herşey bu ay - altı dört unsurdan oluşuyor ve bunların çeşitli oranları da her bir şeyin özge niteliklerini belirliyordu. «Böylece beş yöredeki beş kürede her durumda daha büyük daha küçüğü kuşatarak yer alan beş element —yani, toprağın çevresinde su, suyun çevresinde hava, havanın çevresinde ateş ve ateşin çevresinde eter— tüm evreni oluşturur. Tüm üst bölümler tanrıların, alt bölümler ise fani varlıkların yaşadığı yerlerdir» (12). Böylece tek bir ahenk gökle yerin ve en karşıt prensipleri bir araya getirerek tüm evrenin oluşumunu düzenlemektedir» (13). Daha ağır ve daha maddî elementlerin dibe doğru, daha hafif veya formsal alanlarınsa zirveye doğru yer aldığı bu şeklin sembolizmi mekân (uzay) ın yukarıya dönük olan yönünün doğal «değer»i hatırdan çıkarılmazsa apaçık görülecektir.

Da Caelo'da Aristo dünyanın şeklini şöyle çizer: Küresel yeryüzü merkezde durmakta ve çevresindeki konsantrik (iç içe) küreler de evreni bir baştan bir başa geçen bir eksen etrafında dönmektedir. Bu genel çerçeve içinde düzgün ve dairesel hareket ile yersel ve semavi cisimler ayrılmıştır. Aristo'ya göre unsurlar basit, doğal cisimler oldukları yani içlerinde bir hareket prensibi taşıdıkları için doğal hareketleri

de basit olmalıdır. Burada şunu eklemek gerekir ki, yalnızca basit hareketler düz ve dairevidir. Hareketin bu iki tipini kapsayan düz hareket dört unsurla ilgilidir. Fakat her basit hareket basit bir cismin hareketi olduğuna göre dairesel hareket yapabilecek bir cisim de bulunmalıdır (14). Aristo buradan dairesel hareketin doğrusal hareket karşısındaki önceliğine ve dairesel hareket eden cisimlerin üstünlüğüne varır. Doğası gereği ezeli dairesel hareketli olan basit bir cismin varlığının şart olduğuna inandıktan sonra, eterin varolduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Aristo, dünyanın özgünlüğü her unsur doğal olarak belli bir yönde ve belli bir amaca göre hareket ettiğinden, eğer yalnızca zorlandığında bir yönde hareket ederse bu durumda doğal hareketinin bunun tersi yönde olduğu düşünülebilir, der. Eğer birçok dünya varsa, hepsi de aynı dört unsurdan oluşmalıdır, bu bakımdan, benzer unsurların doğal hareketleri de benzer olacaktır. Bunun anlamı şudur: «Tüm toprak (yeryüzü) doğal olarak aynı merkeze ve tüm ateş de aynı çembere doğru hareket etmelidir. Fakat eğer kendi merkezi ve çevresi olan birçok dünyalar varsa bu imkânsızdır. Yalnızca bir tek merkez ve bir tek çevre, diğer bir deyimle bir tek dünya varolabilir» (16). Aristo madde ve form doktrininden ve eşyanın doğal yeri kavramından çıkardığı diğer akıl yürütme biçimlerini de dünyanın özgünlüğünü kanıtlamak için kullanmaktadır.

Dünyanın parçalanmamasına gelince, Aristo'ya göre dünyanın bir yapılıp bir yıkılması olayı unsurların şu veya bu şekilde bir araya gelmesinden başka birşey değildir. Gerçekte yapım ve yıkım olarak adlandırılabilecek bir şey yoktur, herşey şekil ve düzenlemenin değişmesinden ibarettir (17). Böylece, devamlı değişen ama başlangıcı olmayan bir dünya an-

layışına varmaktadır. Doğal olarak bu değişim kozmosun parçalanabilir bölümüyle sınırlıdır.

Dış göklerin hareketi sürekli ve kapsamlı, tam düzenli ve sonsuzdur. Yeryüzü sonsuz hareketli kürelerce sarıldığından daha başka bir desteğe ihtiyacı yoktur. Böylece Aristo, Atlas efsanesini bir kenara atmakta ve ruhumuzun bedenimizi hareket ettirdiği gibi gökleri de ruhların hareket ettirdiği teorisini kabul etmemektedir. Gökler, Pisagorcuların da kabul ettikleri gibi küresel olup sağdan sola hareket ederler ve alt yarım kürede yaşayan bizler için ayrılmış aşağı ve yukarı yönleri vardır. Göğün birincil bir cisim olmasından kaynaklanan küreselliğidir ki yeryüzü de dahil olmak üzere her küreye küresel şeklini vermektedir.

Aristo'ya göre yıldızlar eterden yapılmışlardır ve hareketleri sırasındaki sürtüşmeler sonucu altlarındaki havanın ateşlemesiyle ısı ve ışık yaymaktadırlar (18). Yıldızların hareketi kendi kendilerine olmayıp, dönen gökler içinde sabit noktalara konmuş olmalarının bir sonucudur. Her yıldızın kendi yörüngesindeki hareket hızı en dış küreden olan uzaklığıyla orantılıdır. Aristo, Pisagor'un kürelerin harmonisi ve yıldızların hareketiyle müzik arasındaki ilişkiler teorisini toptan inkâr etmektedir.

Kendinden önceki bütün teorileri inkâr ettikten sonra Aristo toprağı, Evrenin merkezinde sabit olarak duran bir küre olarak tanımlamaktadır. Aslında, ortada, hareketsiz durması gereken bir toprak bulunmalıdır (19). Bu ihtiyaç, toprağın karşıtının yani ateşin ve sonunda iki geçiş unsuru yani hava ve suyun varlığını gerektirmektedir. Bu da toprağın karakteri olan gelecek ve değişimi gerektirmektedir.

Özet olarak Aristo kozmolojisi, ağır unsur olan yeryüzünün evrenin merkezinde olduğunu ve giderek daha fazla hafif unsurlar içeren kürelerin konsantrik

(içiçe) daireler halinde bu merkezin çevresinde yeraldığını, en dışta ise sonsuz ve değişmez eterin bulunduğu göklerin sahasına erişildiğini kabul etmektedir. Tüm sistem **axıs mundi** denen bir eksenin etrafında dönmektedir. Hareket ise gide gide aracı nedenlerden evrenin ilk nedeni **(Causa Prima)** olan Hareketsiz Hareket Ettirici'ye varmaktadır. Bu çerçevenin sembolik niteliği, bir bütün olarak ele alındığında anlaşılabilir. Bunun, her bir kürenin bir varlık mertebesine ve ruhî yolculuğa çıkabilenin iç durumuna tekabül ettirildiği **İlahi Komedya**'daki kozmolojik düzene model oluşturduğuna şüphe yoktur.

III

İbni Rüşd'ü bir tarafa bırakırsak, İslam uygarlığı içinde hiç kimse İbni Sina kadar Aristo ile karşılaştırılabilecek durumda değildir. İbni Sina, yalnızca bu Yuhan filozofuna olan düşünce ve fikir benzerliğinden değil aynı zamanda ilgi alanlarının evrenselliği nedeniyle de böyle bir yere sahiptir. Kısa biyografisini verip harika bir çocuk olduğunu ve henüz onlu yaşlarındayken dinî ve aklî bilimleri tamamen öğrendiğini söyledik. Kendi sözleriyle «Onsekizinci yaşıma bastığım zaman tüm bilimleri öğrenmiştim. O zamanlar belleğim şimdikinden daha iyiydi ama bugün daha olgunum. Bundan başka o zamandan beri bilgime yeni hiçbirşey eklemedim» (20). Değinilmesi gereken bir nokta da, kütüphanede bulabildiği kitapları okuyarak tıbbı öğrendiğidir. Gerçekten bu kendi kendine öğrenim yöntemiyle onyedi yaşında zamanının en büyük hekimlerinden biri olmuştu.

İbni Sina'nın Aristo'nun **Metaphysica**'sını okuması ilgi çekici bir durumdur. En gözde öğrencisi olan Ebu Ubeyd-ul Cuzcani'nin **Otobiyografi**'de yazdığına

göre bu yapıtı kırk defa okumuş, ezberlemiş ancak anlayamamıştı. Farabi'nin **Ağraz ma ba'de't-Tabia** (Metaphysici'nin İçeriği Üstüne) adlı yapıtı okuduktan sonra Aristo metafiziğini anladı. O zamandan sonra hem Aristo hem de Farabi'yi öğretmen ve ustaları olarak saygıyla andı.

İbni Sina'nın birçok eseri gerek doğrudan gerek dolaylı olarak kozmoloji hakkındadır. Bunlar yalnızca **Şifa, Necat, İşarat** gibi Felsefi eserler olmayıp aralarında tıbbi yapıtlar ve özellikle **Kanun** da bulunmaktadır. Sembolik makaleleri de derin anlam ve öneme sahip mistik kozmolojik unsurlar içermektedir.

İbni Sina'nın Fiziği çoğunlukla Aristo terminolojisini kullanır. Form ve madde, birincil ve ikincil nitelikler ile çeşitli güçlerin mahiyet ve arazları (ilinek) Aristo'nunkine benzer bir biçimde açıklanmıştır. Bu bakımdan değişim, olabilirden olana geçiş ve zamanda hareketle içten bağlantılı bir faktör olarak açıklanır. «Zaman, ancak hareketle bağlantılı olarak düşünülebilir.» «Hareketin hissedilmediği yerde zaman da hissedilmez.» (21) Yine «Zamanın yaratıcısı ondan zaman olarak değil prensip olarak öncedir.» (22) diye yazar o. İbni Sina her cismin doğal yerini kendi özelliklerine göre belirler? «Kendi haline bırakılan cisim belirli bir yer ve belli bir şekil alır. Kendi mahiyetinde onu buna zorlayan birşey vardır.» (23)

Nedenlere gelince, İbni Sina'ya göre altı tanedir: Bileşimin maddesi, bileşimin formu, belirlenmiş araz, maddenin formu, yapan ve amaç. Fakat bileşimin maddesi belirlenmiş araza ve bileşimin formu da maddenin formuna benzer olduğundan, bu altı neden Aristo'nun dört nedenine yani formal, maddî, etken ve sonuçluluğa indirgenmektedir. İbni Sina da Aristo gibi doğrusal ve dairesel hareketi ayırmakla ve

dünyanın ölümsüz bir kaynağı olduğunu kabul etmektedir.

İbni Sina ve öncüsünün fiziğinde bazı benzerlikler varsa da metafizik ve kozmoloji alanında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bu konularda İbni Sina Aristo'dan iki konuda ayrılır. Birincisi, Aristo'ya göre yalnızca mantıkî olan özle varoluş arasındaki ayırımdır. İbni Sina'da bu ayrım ontolojiktir. Ona göre İlahi Varlık dışındaki her varlıkta öz ile varoluş arasında bir ayrım vardır. Bu ayırımın kendisinde bulunduğu her varlığın, varolabilmek için öz ve varoluşu birleştiren bir vasıtaya bağımlı olması, İbn Sina'yı, varlıkları mümkün ve vacib olarak ayırmaya sürüklemiştir.

Şifa, Necat, el Mebde vel'mead (Başlangıç ve Son) ile **Risalet-ül Arşiyye** adlı yapıtlarında İbni Sina, önce bir Cacibü'l-Vücud'un (Gerekli Varlık)'ın bulunduğunu kanıtlar. Daha sonra Tevhid (Birlik) kavramının egemen olduğu İslamî idealle uygunluk içinde bunun eşsizliği ve birliğini ispatlamaya girişir. «Gerekli Varlık'ın (Vacibü'l-Vücûd) iki tane olamıyacağı ve tüm gerçek olduğu böylece tesbit edildiğinden, O'nun Aslî Gerçekliğinden dolayı, Gerçek (Haklı) olmasıyla bağlantılı olarak O Tek'tir ve Bir'dir ve bu Tekliği içinde hiçbirşey ona ortak değildir. Yine de bütün Gerçek O'nunla varlık kazanır.» (25)

Varlıkları üçe bölme yani beden (sona), nefs (phyche) ve ruh ya da akl (nous) olarak ayırma, eski Yunan filozoflarında olduğu gibi İbni Sina ve çoğu diğer müslüman filozof ve kozmoloğunda da görülür. Bu üçlü ayırıma ek olarak İbni Sina, varlığın birçok düzeylerinden, üst düzeyin alt düzeye hiyerarşik açıdan üstünlüğünden ve bu hiyerarşinin kosmos içinde yukarıya dönük hareket ve yöne tekabül ettiğinden bahseder. Tüm kozmolojisi Mikrokozm —insanla makrokozm— evrenin birbirine dolayısıyla bi-

rinin oluşumunun diğerinin oluşumuna tekabül ettiği görüşüne dayanır. «Nous avons nommé Intelligence ce qui en reçoit rien que ce qui est en elle, mais qui donne ame ce qui en reçoit de l'intelligence et qui donne; corps ce qui reçoit (des deux précédents) et qui ne donne pas. Ces trois ordres englobent toutes les formes de l'exiztence.» (26) Doğrusal hareket, dört unsurdan yapılı cisimlerle, dairesel hareket de gökleri oluşturan aklî tezlerle bağlaşıktır. Birlik karşısında çokluğun varoluşu sorununu —yaratılış sırrının merkezinde yatan bir sorun— çözmek için İbni Sina, Saf Varlıktan çeşitli düzey ve varoluş derecelerinde «sudur» kavramına başvurur. «Il ne peut que la multiplicité et la diversité procédent d'une seule Vérité» (27). Bu sudur öyle bir şekilde olur ki, evrenin çevresi yakınında ve kosmosu çevreleyen birincil Vücud'a yakın bulunan varlıklar, Gerekli Varlık'ın yeryüzüne yakın varlıklardan daha yakın ve daha saftırlar. Gerçekte, İbni Sina, tüm değişimi varlıkların Gerekli Varlık'a ait olan tamlığa ulaşma arzularının bir sonucu olarak görmektedir.

İbni Sina'nın kozmolojisinin özeti, en azından Meşşaî şekliyle Necat'ta bulunabilir (28). Bu eserinde o zirvede İlk Neden diye adlandırılan Saf Ruh'u yaratan Allah'ın bulunduğu çoklu varlık düzeyleri hiyerarşisini tanımlar. Bu Neden'den nefsler, kürelerin cisimleri ve akıllar olmuştur. Akıllardan Jüpiter ve en alt küre aya değin diğerleri çıkar. Bu son gezegen yani ay, kendisinden ayaltı dünyanın sudur ettiği Fa'al Akl (el-akl'ül-fa'al) olan onuncu ve son saf akılla bağlantıdır. İbni Sina her bir küreye kendi 'idea'sı ve maddi olmayan prensibiyle ilgili bir numara vermiştir. Kürelerin nefsi, akıllarla göksel cisimler arasında aracı bir görev yapmaktadır.

Anlattıklarımızdan İbni Sina ve Aristo arasında iki temel ayrılığın bulunduğu görülebilir. Birincisi,

İbni Sina'nın tek tanrılı görüşe uymak için girişliği yoğun çabadır. Bu gereksinme, Gerekli Varlık doktrinine ve Gerekli ve mümkün varlıklar arasındaki ontolojik ayrıma yol açmıştır. İkincisi ise Gerekli Varlık'ın Birliğini Korurken çokluğu açıklamaya kalkışmasıdır. Eflatun ve yeni Eflatuncular tarafından da karşılaşılan bu sorun, İbni Sina'yı bazı yönlerden Aristocu perspektiften çok yeni Eflatunculuğa yakın bir kozmoloji kurmasına yol açan sudur teorisine götürmüştür. İbni Sina düşüncesinin bu evresi —Aristo'dan uzaklaşıp Eflatun ve Platinus'a yaklaşması— en son yapıtlarında, özellikle de ruhun kosmos içindeki yolculuğunun sembolik ve Aristo dışı bir dille anlatıldığı Görsel Anlatılar'da belirgindir. Denebilir ki, yeni Eflatunculuğun etkileri kadar, İslâm geleneğinin yarattığı şartlar da İbni Sina'nın kozmolojisini kendisinden o kadar çok şey öğrendiği ve kendisine ne kadar çok şey borçlu olduğunu itiraf ettiği Aristo'nunkinden ayırmasına yol açan eserinde açıkça belirgindir.

IV

İslâm düşüncesinde İbni Sina'nın kozmolojisinin ve bakış açısının yeri, İslam geleneğinin tektanrıcı özelliğinin ışığı altında incelenmelidir. İslam da Yahudilik ve Hristiyanlık gibi İbrahimî geleneğin ürünü olup eğer diğerlerinden belli ölçülerde ayrıldığı bir nokta varsa, o da Allah'ın Birliği üzerinde özellikle ısrar etmesidir. İslam'ın temeli olan ilk şehadet, **La ilahe illallah**'dır. Bu, «Allah'tan başka tanrı yoktur» diye çevrilse de, metafizik anlamda eğer kadir, fail ve gerçeklik olan değilse, hiç bu güç, fail veya gerçeklik yoktur demektir. Böylece Gerçeğin Mutlak Birliği sağlanmış olmaktadır. Sanat, bilim veya fel-

sefe olsun İslam kültürünün tüm görünümleri bu birlik anlayışını yansıtır.

Bu durumda, felsefe ya hikmet sevgisi —philo ve sophia— ya da günümüzde anlaşıldığı üzere bireyin aklî fakültesini kendisini kuşatan kozmik çevreye uygulanarak gösterdiği yansıtma ve reaksiyonlar olarak görülebilir. Bu iki tür felsefe anlayışı arasındaki ayırım, İslam düşüncesinde temel bir yere sahipti; kaynağını ya vahiy ya da yalnızca bir kaç kişiye verilen saf kalbî sezgiden alan hikmet Arapça bir kelimedir. Yetkisi insan aklını aşmayan «philosophy» ise Arapça'da felsefi olarak geçer; şu kadar ki, sözcüklerin kullanımı arasındaki bu teknik ayırıma her zaman dikkat edilmez ve zaman zaman **felsefe** ve **hikmet** birbirinin yerine kullanılır. Gazalî ve Sühreverdî (Şeyh'ul-İşrak) gibi sufiler ve kelâmcılarla İşrakîlerin yazılarında görülen hikmet İslam uygarlığı için vazgeçilmezdir. Rasyonalist felsefe ise İslamın yönüne ait olup bir anlamda İslam düşüncesinin içinde arızî bir yere sahiptir. Sekizinci/ondördüncü yüzyılda Sünnî dünyada felsefenin yok oluşu bunun en belirgin kanıtıdır. Aslında felsefenin ikinci tanımının yalnızca Batı uygarlığına ait olduğu söylenebilir. Çünkü bu tanım Çin ve Hind gibi diğer uygarlıklarda bulunmamakta, İslam ve Yahudilikte ise arızî olarak bulunmaktadır.

İslam'ın bilgi anlayışı, bu bölümün başında verdiğimiz ayetten kolayca anlaşılabilir. İslamî görüşe göre Allah herşeyi bilendir ve herşeyin nedenidir. O'nun Gücü, Bilgisi ve Birliği herhangi bir ikinci neden imkânını gölgede bırakır (29). Bu, doğanın ve doğal nedenlerin incelenmesinin anlamsız olduğu anlamına gelmez. Aksine hem Kur'an hem de Hadis insana Allah'ın yarattıklarını incelemesini öğütlemektedir. Ancak bu çalışma O'nun yanısıra konacak ve dolayısıyla Birliğini bozacak birtakım nedenler bul-

mak yerine O.nun yaratmadaki hikmetini anlamaya yönelik olmalıdır (30).

Burada İbni Sina'nın kozmolojisinin ve genel olarak kozmolojinin İslam geleneğinin perspektifi içindeki yeri sorulabilir. Bilindiği gibi Gazali, Tehafetu'l-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserinde rasyonalist felsefeye ağır bir darbe indirmiş ve özellikle de İbni Sina'ya hücum ederek, düşüncesinin bazı yönlerinde onu sapmış olmakla suçlamıştır (31). Genellikle filozoflara yöneltilen en büyük eleştiri onların aklın erişemeyeceği konularda bile aklı kullanmaya kalkışmalarındandır. İbni Sina, özellikle yaşamının sonuna doğru sezgiye daha fazla önem vermesine rağmen, bilginin tüm kısımlarına insan aklıyla erişilebileceğini söylemekle bazı sufilerin ve kelâmcıların şimşeklerini üzerine çekmiştir. Ancak, İbni Sina'nın özellikle aklî bilimlerde İslâmî bilginin çoğu dallarına yaptığı katkılar görmezlikten gelinemez. Aristo'nun kozmloojisini ve Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu fikirleri kulanmasına rağmen, her zaman bir İslâm filozofu olarak kalacaktır. İslam geleneğinin düşünceleri üzerinde etkisi Yunanlı öncülerinden —örneğin yukarıda değinildiği şekilde, metafiziğinin, Aristo metafiziğinden— ayrıldığı pekçok noktada kolayca görülebilir.

Kur'an, kapalı bir dille İslam kozmolojisinin çekirdeğini taşımaktadır. Fakat nasıl İslam sanatı tamamen İslamî kalmasına karşın İran ve Bizans etkilerinden yararlanmışsa, İslamî kozmoloji de Kur'anî ideale bağlı kalmakla birlikte bir anlatım aracı olarak Yunan düşüncesini kullanmıştır. Hem Aristo ve Ptolemy'nin konsantrik (bir merkeze bağlı içiçe daireler) sistemi, hem de zaman zaman Pisagorcularınkine benzer heliosentrik (güneş merkezli) sistemi kullanılmıştır. Çünkü bunların herbiri de kendi yoluyla insanın Allah'a doğru olan seyahatinin zemi-

nini oluşturmaktaydı (32). Şu kadar ki, kozmoloji, İslamî düşüncenin bir aracı olarak kullanılmaya başlanınca, tartışmacı mantıktan soyutlanarak, kendi sembolik anlamı içinde bir tefekkür tablosu olarak sunulmuştur.

Dante'nin İlahi Komedya'sı da Aristo kozmolojisini benzer bir şekilde tamamen Hristiyan amaçları doğrultusunda kullanmaktadır. Dante'nin İslamî kaynaklarla ilişkisi Miguel Asın Palacios, Enrico Cerulli ve daha başkaları tarafından tartışılmıştır. Ancak tarihsel bağlantıları ne olursa olsun, İlahi Komedya, Batı'da dinî bağlamda kozmolojinin kullanıldığı en güzel örnektir. İşte, İbni Sina'nın kozmolojisiyle, Aristo ve Yeni - Eflatunculardan alınıp İslamlaştırılan benzer nitelikli kozmolojiler de hakîm ve sufilerin ellerinde manevi bir fonksiyon görmüştür. Bu bilgiler bu kozmolojik yapıları üzerlerine giydirilen tartışmacı mantığın dilinin sınırlamalarından soyutlayarak onları bir tefekkür objesi haline getirmişler ve sembolik yanlarını ortaya koymuşlardır. İbni Sina'nın da bu yola girdiği Görsel Anlatımlar gibi son yapıtlarında görülür. Burada çeşitli varoluş düzeylerinden Saf Varlığın sahasına ulaşmak için yapılan manevi yolculuk önceki yazılarındaki teorik tartışmaların yerini almış ve kosmos insanın manevi yolculuğunun ortamını hazırlayan bir sembole dönüştürülmüştür.

Aristo ve İbni Sina'nın kozmolojilerinin karşılaştırmalı incelemesi öncüsünden derin bir şekilde etkilenmekle beraber İbni Sina'nın Aristo kozmolojisini İslamî inançlarla birleştirdiğini göstermektedir. Böylece o İslamî düşüncede önemli bir amaca hizmet eden bir kozmoloji yaratmıştır. Düşüncesinin rasyonalist ve mantıksal kıyas özellikleri Gazzalî ve daha başkaları tarafından eleştirilmiş de olsa kozmolojisi bir kez mantıksal kıyas modeli içinde sunulmaktan kurtarıldıktan sonra birçok hakîm ve sufi tarafından be-

nimsenip, tefekkür hayatı için taşıdığı değer açıkça gösterilmiştir. Bu bakımdan, Aristo kozmolojisinin Yeni Eflatuncu şekliyle İslamî perspektife uyarlamakla İbni Sina, İslamî düşüncenin tümel yapısına kalıcı bir katkıda bulunabilmiştir; her ne kadar benimsediği Aristocu mantıksal kıyası ve rasyonalist özellik sonunda İslam'da bağımsız ve herşeyi kuşatıcı kapalı bir sistem olarak reddedildiyse de.

YEDİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

(1) T. Burckhart, «Nature de la perspective cosmologique», **Etudes Traditionelles**, cilt 49, 1948, s. 216.
(2) T.J. De Boer, **History of Philosophy of Islam**, London, 1933, s. 131-53.
(3) Rene Guénon, **La Grande triade**, Paris, 1946.
(4) **Metaphysica, The Works of Aristotle,** serisinde yayınlayan W.D. Ross, Oxford, 1924, Kitap IV. 1.
(5) y.a.g.e., k. 1, 2.
(6) y.a.g.e., k. IV, 3.
(7) **Metaphysica**, k. V, 8.
(8) y.a.g.e., k. IV, 5.
(9) y.a.g.e., k. IX, 2.
(10) y.a.g.e., k. III, 5.
(11) y.a.g.e., k. XII, 6 7.
(12) **De mundo, in The Works of Aristotle**, serisinde. Yayınlayan W.D. Ross, cilt III, bl. 3. Bir ihtimale göre Aristo'ya ait olmamasına rağmen **De Mundo** onun bu konudaki öğretisini özetler ve tabi bu açıdan alıntılamaya değerdir.
(13) y.a.g.e., bl. 3.
(14) **De Caelo, in The Works of Aristotle** serisinde Yay: W.D. Ross, cilt II, k. 1, 2.
(15) y.a.g.e., k. 1, 3.
(16) y.a.g.e., k. I, 8.
(17) y.a.g.e., k. III, 1, 3.

(18) y.a.g.e., k. II, 7.

(19) y.a.g.e., k. II, 14.

(20) A.J. Arberry, **Avicenna on Theology**, Londra, 1951, s. 13.

(21) **Najat**, Paris, 1900, s. 31. İbni Sina'nın kozmolojisi zaman sorunu da dahil olmak üzere geniş bir şekilde S.H. Nasr'ın **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, Londra, 1978, bl. III kitabında incelenmiştir. Bu yapıtın son bölümünde İbni Sina'nın görsel anlatımlardaki batınî kozmolojisini ele aldık. (Türkçe çevirisi: S.H. Nasr, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, 1985.)

(22) **Najat**, s. 31.

(23) **al-Ishârât wa'l-tanbihât**, Beyrut, 1051, s. 109.

(24) A.M. Goichon, **La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibni Sina**, Paris 1937.

(25) Arberry, **Avicenna on Theology**, s. 26.

(26) İbn Sina, Le **Livre de science**, Paris, 1955, I, s. 177.

(27) y.a.g.e., s. 177.

(28) **Najat**, s. 75.

(29) Nedensellik ihtiyacı Müslümanlar ve Batılılar için farklı görünmektedir ve müslüman ilahiyatının inançla ilgili deliller nedensellik kavramı Rönesans sonrası Avrupalılarınkinden farklı olan bir kitleye hitap etmektedir.

(30) W.M. Watt, **The Faith and Practice of al-Ghazali**, «Deliverance from Error...» III, Londra, 1953.

(31) L. Gardet, «Quelques aspects de la pensée avicennienne», **La Revue Thomiste**, 1939.

(32) Güneş merkezli sistem ve anlamı için bkz. Abdulkerim el-Cili'nin'el-İnsan'ül-Kâmil'inin Studies in Islamic mysticism'deki çevirisi R.A. Nicholson, Cambridge, 1921, Cambridge, 1967.

(33) Bkz. Miguel Asin Palacios, **Islam and the Divine Comedya**, Çev. H. Sunderland, Londra, 1926.

8 — İSLAMDA ÇEŞİTLİ BAKIŞ AÇILARINA GÖRE TABİATIN ANLAMI

«İslam Düşüncesi» incelenirken, dikkat genellikle ilk yüzyıllarda ortaya çıkmış okullara, hatta yalnızca kelâmcılara ve Meşşai filozoflara çevrilir. Birçok diğer alanda olduğu gibi burada da Batı düşünürleri çok nadiren İslam düşünce hayatını bir bütün olarak ele almışlardır. Böylece Hermescilerin, İşrakilerin, sufilerin veya ariflerin Molla Sadra okulu taraftarlarının metafizik ve felsefi sorunlar üzerine düşünceleri görmezlikten gelinir. Bizim amacımız çeşitli okulların değişik tabiat görüşlerini tartışmak ve bunların genel İslam görüşü içindeki yerini belirlemektir. Burada yalnızca kelâmcılar, Meşşai filozofları, arifleri ve Molla Sadra okulunu inceleyeceğiz (1).

Eş'ari okulu kelâmcıları —İslam'da inanç esaslarını belirlediklerinden kendilerine çok fazla önem verilmiş olmasına rağmen, «atomistik tabiat görüşünü temsil ederler. Bu anlayış Arapların psikolojik yapılarına çok uygundur ve dillerinde de görülür (2). Birçok konuda onlara karşı olan Mutezileyle birlikte bunlara göre de şeyler arasındaki süreksizlik sürekliliklerinden daha gerçektir. Yani onlara göre tabiat, aralarında «yatay» bir bağ bulunmayan ayrı, somut

varlıklardan oluşmuştur. Bunlar, madde, mekân ve zamanı atomize edip, olayları birbirine bağlar görünen nedensellik bağlarını kırarlar. Yani tabiattaki tüm olaylar birbirinden bağımsız olarak oluşur ve hayatın bir anı ile diğeri arasında hiçbir ilişki yoktur.

Bu ayrılmış ve bölünmüş gerçeklik, her an herşeyi yaratan ve herşeyin doğrudan nedeni olan ilahi iradede birleşir. Bu yüzden bu görüşe «özgür» dilemecilik (3) denmiştir. Eş'ariler tüm ikincil nedenleri Birincil Neden'de toplamak ve «aralıklar»ı herşeyi doğrudan düzenleyen ilahi irade ile doldurmak için tabiatlı ayrı ve süreksiz parçalara ayırarak nedenselliği reddederler. Bu görüşe göre çoğunlukla anlaşıldığı şekilde tabiat, ilahî iradede erir gider ve «tabiat kanunları», «insan zihninin alışkanlıkları»na indirgenir. Ancak herşeyi düzenleyen tek bir İrade dolayısıyla tabiatla birlik vardır ve herşey doğrudan birincil nedenden oluştuğu için birbiriyle ilişkilidir.

Kelâmcılardan bahsedilirken, özellikle Mutezileden olan bazılarının tabiatı incelediği ve Allah'ın hikmetini tabiatla gördüğü hatırlanmalıdır. El-Cahiz Kelâmü'd-Din ve Kelâmü'l-Felsefe'den bahseder ki ikincisi tabii felsefeyi kapsamaktadır. Onun öğretmeni el-Nezzam ise tabiî olguları gözlemleme ve deneyler yapmakla ilgileniyordu (4). Fakat kelâmdaki bu eğilim en çok ilk yüzyıllarda görülmektedir; şu kadar ki Eş'ariler arasında tabiatın ilahî iradede «erimesi» içlerinden Fahrüddin Razi gibi bazıları tabiat bilimlerini incelemeye yönelmişse de her zaman için geçerli olmuştur.

Meşşaî filozoflara gelince —Doğu'da Farabi, İbni Sina ve Tusi, Batı'da İbni Bâcce ve İbni Rüşd gibi— yüzseksen derece ters bir durum ortaya çıkmaktadır ki, bu filozoflar eşyanın sürekliliğini ve tabiatla neden - sonuç ilişkisinin önemini savunmaktadırlar. Bir-

çok konuda takip ettikleri İskenderiyeli kozmologlar ve Yunanlı filozoflar gibi müslüman Meşşailer de tabiatı değişmenin prensipleri, fiziği de değişen şeylerle ilgilenen bilim olarak görmektedirler. Hatta, onlara göre tabiatta süreklilik vardır. Her bir cisim form ve maddeden oluştuğundan, cisimler atomlardan meydana gelmez ve süreklidirler (5). Aynı şekilde, mekân ve zaman da sürekli olup, mekânda bir nokta veya zamanda bir an insan zihninin soyutladığı ve ayrı bir nesnel varlığı olmayan sürekli bir gerçekliğin bir yanından başka birşey değildir.

Filozoflar nedenselliğe de kesinkes inanmaktadırlar ve tabiattaki her olayın bir nedenler zinciri sonunda oluştuğunu ve bir kere neden ortaya çıktıktan sonra ilgili sonucun mutlaka oluşacağını kabul ederler. İlahî İrade'ye hiçbir şekilde karşı gelmemekle beraber, görüşlerini neden - sonuç zinciri ve her olayın doğrudan değil de bir zincir aracılığıyla Birincil Neden'e bağlı olduğu üzerinde temellendirirler.

Meşşailer'e göre tabiat mümkün bir varlıktır ve varolmak için tamamen Allah'a veya Gerekli Varlık (Vacib-ul Vücud) a muhtaçtır. Bu bakımdan ontolojik bir bağımsızlık yoktur ve varlığını Gerekli Varlığa borçludur. Ancak kendine özgü göreceli bir gerçekliği vardır ve tabiatı İlahî İrade'den ayrı kabul etmekte bir sakınca yoktur. Tabiat, ontolojik olarak kendinde sergilenen çeşitli biçimlerle birlikte varlığını kendinden aldığı akledilir dünyanın altında yer alan bir değişim alanı olarak görülebilir. İçindeki herşeyin form ve maddeden meydana gelmiş olduğundan zaman ve mekân sürekli kalıpları içinde ve sürekli bir neden - sonuç zincirine bağlı olduğu bir alandır bu; dolayısıyla ana niteliğini sürekliliğin oluşturduğu bir alan, kelâmcıların görüşlerine tamamen karşı olsalar bile, filozoflar tabiatın Gerekli Varlık karşısındaki ontolojik bağımlılığını ve Evrende her-

şeyi birbirine bağlayan neden - sonuç ilişkisiyle sağlanan tabiatın birliğini savunurlar.

Tasavvuf veya marifet açısından Evren, ne kelâmcıların dediği gibi insan davranışlarının zemini, ne de filozofların öne sürdüğü gibi genel bir felsefi sistem içinde yerleştirilebilecek gerçekliğin bir yönüdür. Gerçekte Evren, anlaşılması ârifin Allah'a olan yolculuğunda bir aşamayı belirleyen sembollerden oluşmuş bir gerçekliktir. Tasavvufa göre tabiat, aşılmasından önce anlaşılması ve iyice sindirilmesi gereken geniş bir semboller topluluğudur. Çektiği manevî çile Sufi'ye tabiatın anlamını kazanmasında yardım eder ve böylece onun için tabiî olgular sembollere dönüşür ve tabiat metafizik olarak saydam hale gelir (6).

Tasavvuf veya marifette teorik olarak kapsamlı bir tabiat doktrini vardır. Hatta İbni Arabî ve Abdulkerim el-Cilî gibi bazı Sufilerin yazılarında tabiat hakkındaki ilk hermetik fikirler, Cabir İbni Hayyam gibi simyacıların düşünceleri, İbni Meserred'in sözde Empedoklesçi kozmolojisi ve diğer geleneksel kozmolojiler tasavvufi perspektif içinde birleştirilmiştir. İbni Arabî tabiatı Yaratıcı Eylem'in dişil, genişleyen ve dinamik bir yüzü olarak görmekte ve ona formal yaratılmış düzeni aşan bir anlam vermektedir (7). O da Cabir gibi, Batı'da daha sonra **natura naturans** ve **natura naturata** diye bilinen iki tabiat kavramını birbirinden ayırır.

Sufiler ve özellikle de İbni Arabî okulu genel olarak kosmosu İlahî Gerçeğin (Hak) her an yenilenen **tecellisi** olarak görmektedir. Yaratılış, bir anlamda kelâmcıların da dediği gibi her an yok olmakta ve yeniden yaratılmaktadır. Tüm Evren devamlı olarak genişlemekte ve büzülmektedir **(er-ratk ve'l-fatk)** ilk evrede, kosmosun nihai özü (cevheri) olan İlahî Nefes veya Rahman'ın Nefesi **(nefes-ür-Rahman)** değiş-

mez göksel arketiplere (el **ayan-üs-Sabite**) varlık vererek veya onları dışlaştırarak herşeyi tezahür ettirir; ikinci evrede ise herşey sonsuz olarak varolduğu İlâkî Kökeni'ne döner, yani kosmos, mutlak anlamda O'nsuz sadece bir hiç olduğu İlahî Kaynağına bağımlıdır.

İbni Arabî Okulu aynı zamanda gerçekliğin sonuçta birden fazla olmadığını, gerçekte hiçbir zaman «maddi» veya «dıştan» değil de, içten ve temelden birleşik olduğunu vurgular. Ya «Varlığın aşkın birliği» veya «varlığın birliği» olarak çevrilen ve ne yazık ki sık sık panteizm'e karıştırılan (8) **Vahdet-i Vücud** doktrini herşeyin birbiriyle ve İlahî Neden'iyle kökten birliğini simgeler.

Çokluğu birlikte kaynaştıran ve gerçekliğin tüm yönlerinin birbiriyle bağlantılarını sergileyen ana doktrindir bu. Bu doktrinin kavranmasıyladır ki sufi tabiatta İlahî özleri yalnızca gizlemeyen, fakat aynı zamanda açıklayan bir egemenlik alanı ve daha üstün bir varlık düzeyinin 'taayyün'ünü görür. Orada yalnızca huzur sulh ve insanın yarattığı yapay bir dünyanın girdabından kurtuluş sığınağı değil, aynı zamanda «gerçekleşme»ğe varan yolunda bir yardımcı bulur. Onun için tabiatın kendine özgü manevi yöntemleri ve metafiziği vardır. Düzeni ve içiçeliği ile tabiat **Tevhid** prensibini ve herşeyin **İlahi Prensibe** teslimiyetini sergiler.

Molla Sadra ve Okulu ile birlikte arifler, işrakiler kelâmcılar ve filozofların görüşleri kendine özgü orijinalitesi olan yeni bir zihinsel perspektifte bütünlenmiş oldu (9). Tabiatın anlamıyla ilgili olarak bu okulun izleyicileri göksel arketipler doktriniyle tabiattaki görünür biçimleri birleştirir ve bu dünyadaki herşeyin sürekli madde ötesi (cevheri) hareketini vurgularlar. Bilindiği gibi Meşşaîler —Stagirite ve İskenderiyeli yorumcularının izinden giderek— hare-

ketin eşyanın önünde değil de yalnızca araz (ilinek) kategorilerinde mümkün olabileceğine inanıyorlardı. Şekilleri hiçbir zaman aynı olmayan değişken bir tabiata inandıkları halde, herhangi bir varlığın özden değişebileceğini kabul etmiyorlardı. Yalnızca arazlar değişebilir veya şekil maddeden alınarak ona —bu fonksiyon dolayısıyla şekil verici— Vahib'üs-Suver denilen Onuncu Akıl tarafından yeni bir şekil verilebilirdi.

Varlığın (Vücud) birliğini ve mahiyet üzerindeki önceliğini (nasıllık), vurgulamakla Molla Sadra özden değişimin sözkonusu olduğu, yani eşyanın yalnızca arazlarından değil, cevherinde de (öz) değiştiği kosmos kavramını mümkün hale getirmiştir. Herşey, arketip (ayan-ı sabite) gerçekliğine ulaşıncaya kadar devamlı bir oluş içindedir. Gerçekte kosmosda, asla bir Teilhard da Chardin veya benzeri evrim açıklayıcılarının anlayışı içinde (10) yorumlanmaması gereken «dikey bir evrim» vardır. Molla Sadra'daki cevherî değişme ve oluş «zamansal» olmaktan çok «mekansal»dır; yani bir varlık zaten «burada» ve «şu anda» gerçekleşmiş olan durumu elde etmeğe çalışır; yoksa, herhangi bir gelecekte gerçekleştirilecek bir durumu değil. Molla Sadra'nın diğer kavramı herşeye rağmen dinamik olup yine de, eşyanın arketip özelliğini —iç ilişkilerini— ve birliğini korur.

Burada İslamdaki tüm okulları tartışmaya ve herbirinin görüşlerini derinlemesine incelemeye girişilmemiştir. Tabiat hakkında —değişik zihinsel ve psikolojik düzeylere seslenen ve bu yönden mecburen birbirinden ayrılan dört okulun— görüşlerini kısaca özetledik. Fakat hepsi de amaçta birleşirler ve bu yüzdendir ki, her zaman dağıtıcı değil birleştirici olan İslam hepsini de kendi görüşleri içine dahil etmiştir. Bu ortak amaç İlahi Prensibin Birliğini, bunun sonunda tabiatın birliğini, herşeyin birbiriyle olan bağ-

lantısını ve en sonra da tabiatın ve tabiat düzeninin İlahi İrade'ye olan mutlak bağlılığını göstermektedir. Bu amaca, burada özetlenen çeşitli okul ve görüşlerce çeşitli düzeylerde ulaşılmıştır. Ve işte bu noktadır ki tüm görüşleri —ister İslami vahiy ister başka kaynaklı olsun— İslamî görüşe uygun hale getirmiştir.

SEKİZİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

(1) İslamda tabiat kavramına daha geniş olarak **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş** adlı eserimizde yer verdik. (Türkçe çevirisi, N. Şişman, İnsan Yayınları, 1985, İstanbul).

(2) Batıda, Eş'ari ilâhiyatıyla ilgili o kadar çok araştırma yapılmıştır ki hepsini burada saymak olanaksızdır. Eş'ari atomizminin İslam İlahiyatının hiç olmazsa Şii İlahiyatının bir özelliği olmadığını belirtmek gerekir.

(3) Eş'ari «iradeciliği» ile ortaya çıkan metafizik ve kozmolojik sorunlar için bkz. F. Schuon **İslam ve Ebedi Felsefe** Çev: J.P. Hobson, Londra, 1976, Bölüm 7.

(4) Bkz. R. Paret, «An-Nazzâm als Experimentator.» **Der Islam** cilt 25 1939 sayfa 228-33. Kelamı incelerken van Vloten mütekellim sözcüğünün üçüncü/dokuzuncu yüzyılda doğa bilimcisi anlamına geldiğini söyler. Bkz. G. van Vloten, **Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert**, Stutgart, 1918.

Kelamın doğal bilimlerle ve metafizikle olan ilişkisi için bkz. S. Heinen, «Mutakallimun and Mathematicians», **Der Islam**, cilt 55, No: 1, 1978, sayfa 57-73.

(5) Kelâmcıların hitoformizme olan eleştirileri dolayısıyla İbni Sina'nın İşaret ve't-Tenbihat adlı kitabı gibi çoğu eser bu görüşün savunulması ve atomizmin eleştirilmesi ile başlar.

(6) Bkz. Bu kitap Bölüm 19 ve F. Schuon, **Stations of Wisdom** Çev: G.E.H. Palmer, Londra, 1961, bl. 3.

(7) Bkz. T. Burckhardt, **Etudes Traditionelles**, cilt 51, 1950, s. 10. Kozmoloji için **Tomorrow Summer and Fall**, 1964, cilt 12, No. 3-4, Needleman, **The Sword of Gnosis**, Baltimore, 1974, s. 122.

(8) Pantheismin reddedilmesi için bkz. T. Burckhardt, **Introduction to Sufi Doctrine**, Çev. D.V. Matheson, Lahore, 1959, bl. 3. ve S.H. Nasr, **Three Muslim Sages**, Combridge, Harvard University Press, 1964, s. 104.

(9) İslamda son yüzyılların en önde gelen hakimi olan Molla Sadra, batıda tanınmamasına rağmen İran'da en büyük müslüman bilgelerden biri sayılır ve okulu bugün de sürmektedir. Hayatı ve düşünceleri için bkz. H. Corbin Le Livre des Penetrations metaphysiques ve bu kitap bl. 14.

(10) Teilhard de Chardin'in evrim felsefesi metafizik prensipleri bilmemesinden kaynaklanır. Bu prensibi görmezlikten gelerek büyüğün küçükten meydana geldiğini ve aklın kör ve bilinçsiz maddenin evrimi sonucu oluştuğunu söyler.

«Teilharde Chardin'i düşünceleri mikroskop, teleskop ve makinalar arasına sıkışmış ve manevi gerçeklerden bir parça nasibini almış olsa bu kadar «düşmeyeceği» bir teolojinin çarpıcı bir örneğidir.» F. Schuon, Understanding Islam, Çev. D.M. Matheson, Londra, 1963, s. 32.

9 — HERMES VE İSLAM DÜNYASINDA HERMETİK YAZILAR

İskenderiye'de Mısır ve Yunan geleneklerinin karşılaşmasının en önemli sonuçlarından biri, Hermetisizm olarak bilinen yeni bir hikmet okulunun doğmasıdır. Bu okul hem Batı dünyası hem de İslam'da fen ve felsefe üzerinde derin etkiler yapmıştır. Ortaçağda Hristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar Hermes'i bilimlerin kurucusu olarak kabul ediyorlardı. Gerçekten onun yazdığı söylenen birçok risale birçok bilim dalındaki bilginler tarafından incelenmiştir. Bu süre içinde Cabir İbni Hayyan (1), Ihvanus-Safâ, el-Cildakî, el-Mecritî, İbni Sina ve Suhreverdi gibi müslümanlarla, İslamla ilişkileri olan Reymond Lull, Büyük Albert, Roger Bacon ve Robert Grosseteste gibi Batılı düşünürler de Hermetisizm'den etkilenmişlerdir. Rönesans'ta da Ficino, Agrippa, Paracelsus ve hatta Bruno (2) gibi ünlü bilim adamları ve filozofların yazılarında da Hermetik etkiler görülür. Hatta denebilir ki, Rönesans düşünürleri Aristocu dünya görünüşü ve bazı durumlarda bizzat Hristiyanlığı zayıflatmak için Hermetisizmi kullanmışlardır (3).

Onyedinci Yüzyılda bile, doğa bilimlerindeki görüş değişikliğine karşın Hermetisizm, modern bilimin

ustalarından olan Newton ve Boyle tarafından ilgi görmüş ve onsekizinci yüzyıla kadar İngiltere'de etkili olmuştur. Almanya'da da büyük mistik Jacob Böhne Hermetik dili konuşuyordu. Onun aracılığı ile bu okulun etkisi Goethe'nin şiirinde ve **Tabiat felsefesi** (4) okulunda sezilebilir.

Hermetisizm özgün tabiat felsefesi ve kozmolojisiyle hem batı hem de İslam uygarlığında derin etkiler yapmıştır. Bu okulun kaynağını ve doktrinlerini araştırmak hem İslam hem de Hristiyanlığın düşünce hayatının kumaşındaki önemli bir ipliğin mahiyetini ortaya çıkarmada bir araç olacaktır. Böyle bir araştırma Orta Çağda yaygınlaşan ve Aristocu zihin disiplinlerinin yanısıra varlığını ortaya koyan özel bir bilim ve felsefe şeklini anlamaya yöneliktir.

Hermes'in Kimliği

Hermetik düşünceye geçmeden önce, bu okulun kurucusu olan Hermes'in kimliğini açıklamak gerekmektedir. Ortaçağda Hermes, Mısırlıların Thoth'u, Yahudilerin Uhnuh'u, eski İranlıların Hushang'ı ve müslümanların İdris'i ile aynı tutulmuştu. Takipçileri, nerede olurlarsa olsunlar, onu ilahi bir mesaj getiren bir peygamber ve bilimlerin kurucusu kabul ediyorlardı. Ancak Mısır ve Yunan gelenekleri İskenderiye'de birleşmeden önce Hermetisizm diye bir okul bilinmiyordu (5). Hermes ve Thoth'un kişilikleri tamamen farklıydı. Hermes bir Yunan tanrısıydı, Thoth ise Mısır tapınağında önemli rolü olan eski Mısır tanrılarından biriydi.

Yunan mitolojisi de Hermes, Seus ile Maria'nın oğluydu (6). Daha sonra Romalıların özel işareti Kaduseus (a) olan Merküri'si ile özdeşleştirildi (7). Hermetik okulun kurucusu olarak Hermes'e ilk atıf, Ma-

netho'nun Ptolemy II yazdığı bir mektupta geçer ki İ.Ö. 250'de yazılan bu mektupta Hermes'in Agathedemon'un oğlu olduğu söylenmektedir (8). Ancak bundan önce de Hermes, mitolojik bir kahraman olarak iyi bilinmekte ve Merküri ile olan ilişkisi ve özdeşliği de kabul edilmekteydi. Denebilir ki bazı müslüman bilginlerin İdris'in Buda olduğuna inanmaları, Hermes'le Merküri arasındaki bu ilişkiye ve bu iki tip arasındaki bazı yapısal benzerliklere dayanmaktadır (9).

Mısır Thoth veya Tahuti, özel işareti aklı - karalı balıkçıl olan bir güneş tanrısıydı. Ana tapınağı orta Mısır'da Ounou veya Hnoumou'daydı (10). Yuanlılar buraya Hermepolis diyorlardı. Daha sonra hikmet, tıp, yazı ve mimarlık tanrısı oldu. Daima eşi (evrensel doğa ve sophia) olan Nehemahut'la beraber bulunurdu. Thoth, aynı zamanda Tanrı Ra'nın dili ve kalbiydi. Şöyle ki temelde İlah'la birleşmeyi mümkün hale getiren ilahi söz ve kutsal zikrin sahibiydi. Thoth aynı zamanda göklerin hareketinin ölçüm ve hesabının da tanrısıydı. Osiris'in öyküsünde de sihirbaz olarak geçmektedir.

Mısırlı Thoth ile Yunanlı Hermes'in birleşme ve Hermes'in Hermetisizm okulunun kurucusu olarak ortaya çıkma sürecinde Thoth varlığın saf göksel olan yanını kaybetti. Öncelikle kozmik bir güç olarak Yunan Tanrısıyla birleşti. Hermetisizm de saf metafizikten çok kozmoloji ve tabiat bilimleriyle ilgilidir. İskenderiyeli Hermes'in sembolünün de fiziki akıl sahaları arasında yer psişik kuvvetleri ve insani simyayı temsil eden Kadeseus olmasının nedeni budur (11). Hermes'in kendisi beden ve ruh dünyaları arasındaki bağ ve doğum - ölüm dünyasında yaşayan insanlar için daha yüksek varoluş düzlemi gerçeklerinin yorumcusuydu (12).

İ.Ö. 250 yılından başlayarak Hermes'in ismi oku-

lun kurucusu olarak geçmeye başlayınca onun adına yayınlanan birçok risale ve kitap ortaya çıktı. Bir süre sonra Asklebius ile İsis ve Osiris'in üstadı olarak bilindi. Hermetik okul hızla yayılarak İ.S. birinci yüzyılda İskenderiye'deki en önemli bilimsel ve felsefik okullardan biri haline geldi. Önemli çalışmalar, bu okulun esas görüşlerini kapsayan Büyük Hermes (13) adlı kitapta toplandı. Yüzyıllar boyu bu eserler Hristiyan metinlerine rakip oldu ve hatta dinî otorite kazandı.

Hermes'e Atfedilen Eserler

Hermes'e gönderilip halen elimizde bulunan eserler şunlardır:

a) **Hermes Külliyatı: Poimandres** ve **Asklepius**'un ondört hutbesini içerir.
b) **Tam Hutbe** veya **Asklepius:** Orijinal Yunanca metni kaybolmuştur ancak latince çevirisi elimzidedir.
c) İ.S. Beşinci yüzyılın sonu ve altıncı yüzyılın başında yaşamış olan Stobaeus'un yirmiyedi özeti.
d) Hristiyan kaynaklarında bulunan ancak başka yerlerde bulunmayan yirmibeş parça.
e) Zosimus, Fulgentius, Lamblichus ve İmparator Julian'ın (14) yazılarında bulunan parçalar.

Bunlara ek olarak astroloji, tıp, simya ve matematikte Hermes'e atfedilen ve herbirinin başlığı **Bibliotheca Graeca'da** (15) belirtilen birçok risale vardır. Berthelot, Hermes'e atfedilen simya ile ilgili eserlerin listesini vermiştir (16). Stein Schneider de Hermes adı altınca yayınlanan ve Arapçaya çevrilen onaltı kitabı bildirmiştir (17).

Ortaçağdan sonra Hermetik eserlerin ilk olarak birleştirilmesi ve yayınlanması işini ünlü İtalyan fi-

lozof Marsigiro Fizio gerçekleştirdi. Tüm eserleri 1471'de Latince yayınladı. Bu eser o kadar ilgi gördü ki Rönesans'ta yirmiiki defa basıldı ve 1549'da İtalyancaya çevrildi. Orijinal Yunanca metin ise ilk kez 1554'de yayınlandı, üç yıl sonra da Fransızca'ya çevrildi. 1650'de Hermetik yapıtlar Arapça'dan İngilizce'ye çevrilirken 1702'de Almancaları yayınlandı. Modern çağlarda ise ilki (18) İngilizce Mead tarafından, ikincisi yine İngilizce, Scott tarafından, üçüncüsü ise Nock tarafından Festugiére tarafından Fransızca olmak üzere (19) üç kez yayınlandı. Sonuncusu Yunanca Metnin detaylı bir incelemesine dayanan en doğru ve tam olanıdır. Bunlardan herbiri temel Hermetik yapıları içermektedir.

İslam Dünyasında Hermes

Yunan - İskenderiye bilimlerinin ve Herrenlıların bilgisinin müslümanlar arasında yayılmasıyla Hermes'in adı daha çok duyuldu. Müslüman düşünürler onun Uhnuh veya Enoch (20) olduğunu öne sürerek Kur'an'da adı geçen Hz. İdris'le özdeşleştirdiler (21). Hicri üçüncü yüzyılda Harranlı Sabiiler (22) «kitap ehli» olarak Müslüman toplumda kabul edilmiş bir statü elde etmek için Hermes'i Peygamberleri ve ona atfedilen yazıları da kutsal kitapları kabul etmeye başladılar. Müslümanların üç tane Hermes'e inanmalarında onların rolü bulunduğu söylenebilir (23).

İslamî yazılarda üç tane Hermes bilinir ki her biri aşağıda özetlendiği gibi değişik özelliklere sahiptir.

1 — Birinci Hermes veya Hirmisi'l-Haramisah'i: Bazılarınca Gayomarth'ın sülalesinden geldiği ve Uhnuh ve İdris'le aynı olduğu kabul edilmiştir. Bu Hermes gökler hakkında birtür bilgiye sahip olan ve in-

sanları tıp konusunda eğiten ilk kişi olarak görülmüştür. Ayrıca Alfabe ve yazıyı bulduğuna ve giyinmeği insanlığa öğreten kişi olduğuna inanılırdı. Yine Allah'a ibadet için evler yapan ve Tufan'ı önceden haber veren oydu.

2 — İkinci Hermes veya Babilli Hermes; Tufan'dan sonra Babil'de yaşadı. Tıp, felsefe ve sayıların özellikleri hakkında derin bilgisi olan bu Hermes Tufan'dan sonra bilim ve felsefeyi canlandırdı. Nemrud'dan sonra Babil'i yeniden kuran ve orada bilimi yayan yine o idi. Aynı zamanda Pisagor'un öğretmeniydi.

3 — Üçüncü veya Mısırlı Hermes, Fustat yakınlarındaki Menef'te doğdu. (burası, İskenderiye'den önceki bilim merkeziydi) ve Agethedemon'un öğrencisi oldu. Aralarında Urfa da bulunmak üzere birçok kent inşa etti ve birçok geziler yaparak her iklimin halkı için kendilerine özgü şartlarla uygunluk içinde gelenekler yerleştirdi. İtalyanlar hakkında bir kitap yazdı ve tıp, felsefe ve simya bilimleriyle zehirlerin özellikleri konusunda da üstaddı. Üçüncü Hermes Hilal'in ilk görünme, güneşin herbir burca girme ve mutlu astrolojik birleşim zamanlarında şenlikler düzenlerdi. Bilim, felsefe ve adaletin önemi hakkında bazı özdeyişler bırakmış oldu. Asklepius'un da hocasıydı (25).

Müslüman filozoflar Hermes'i veya İdris'i hikmetin kaynağı ve filozof ve bilgelerin ilki (Ebu'l-Hukemâ) kabul ettiler. Hatta, Şeyh el-İşrak Şihabüddin Suhreverdi ve öğrencisi Muhammed Şehrazuri onu **Müteellihün'den** (26) biri (ilahi bilge?) olarak benimsediler. Aslında Şehrazuri Hermes'e «Filozofların Babası» adını takan ilklerden biridir (27). Suhreverdi'nin **Mutarahat**'ında Hermes bir koldan Asklepius, Pisagor ve Eflatun ile Yunanlılara, diğer yandan Gayomarth, Feridun ve Keyhüsrev İranlılara geçmiş ve

sonunda İslamî devirde İşrakî okul'un (28) öğretilerinde birleşmiş olan hikmetin kaynağı olarak gösterilir.

Yine, sonraki dönem müslüman bilgelerin en büyüğü olan Sadreddin-i Şirazi de şöyle yazmaktadır. «Bil ki bilgelik (hikmet) Hz. Adem ile başlamış ve onun soyundan Seth, Hermes yani İdris ve Nuh ile devam etmiştir, çünkü dünya hiçbir zaman Tevhid ve ahiret ilminin kendisine dayandığı bir kişiden yoksun kalmaz. Ve bunu dünyanın her tarafına, çeşitli ülkelere yayan açıklayan ve «gerçek abidlerin üzerinde gösteren en büyük Hermes'tir. O, «Filozofların Babası ve ilimlerin üstadlarının üstadıdır.» (29)

İslamî kaynaklarda Hermes bir çok yerde geçerse de burada hepsine değinmek olanaksızdır. Ancak buraya kadar anlatılanlardan açıkça anlaşıldığı gibi, Müslümanlara göre Hermes felsefe ve bilimlerin, özellikle de astronomi, astroloji, simya ve tıbbın kurucusu kabul edilir ve birçok buluş ona atfedilir. Yine, yaşının 365 olarak hesaplanmasından da anlaşılabileceği gibi tam bir güneş kahramanıdır o, bunu onun ismiyle bağlantılı birçok öykü ve efsane kanıtlamaktadır. Şurasını da özellikle belirtmek gerekir ki, geleneksel kaynaklara göre Hermes ölmemiş, canlı olarak cennete götürülmüştür ve şimdi de Hz. İsa gibi semavî dünyada yaşamakta ve güneşsel özelliği bu dünyadaki tezahürünün bütün yönlerinde açıkça görülmektedir.

Arapça ve Farsça Hermetik Yazılar

Arapçadaki Hermetik yazılar hakkındaki en önemli bilgi kaynağı İbnün-Nedim'in **Fihrist**'idir. Burada Hermes'in onüçü simya, dördü teurji (talismat)

(a) ve beşi astrolojiye ait olmak üzere toplam yirmiiki risalenin adı anılmaktadır (30). Bunlardan çok azı günümüze kadar gelebilmiş olup diğerlerinin ise yalnız adı kalmıştır. Massignon'un araştırmalarına göre (31), Hermes'in aşağıdaki Arapça çevirileri halen elimizdedir: **Kitab karatisi'l-hakîm, Kitab-ul-habib, Kitab Tankalus** ki bu üçü Nallino'nun Pehlevice metinlere (32) dayandığını söylediği İbni Vahşiye'ye atfedilir ve bir de **Kitabul masmumat Şanak** (33).

Bu eserlere ek olarak; Hermes'e atfedilen daha birçok Arapça metin vardır. Büyük ihtimalle bunlarda bir miktar Yunan'a dayalı materyal içermektedir. Bunlardan en önemlileri Afdalüddin Kaşanî'nin Farsça'ya **Yanbu'l-hayat** (34) diye çevirdiği **Muadilatun-nefs** veya **Zecr un-Nefs**, Balinus'un yazdığı söylenen **Sırrul halika** ve **Kabasul-kabıs fi tedbir Hirmis'il-Hearmis**'tir (35). İbnil Kifti ve Şehristânî de ve **Kitabul astimahis, Kitabul felekyat ul Kûbra** ve **Kitabul İlmül mahzun fi esrar'il alemil-mektun** gizli bilgilerle ilgili eserlerde de Hermes'e atfedilen bir çok söz bulunmaktadır.

Yine, Hermetik kitaplara Meclisi'nin **Bıharül envar** (36)'ında sözettiği İdris'in **Sahife** (kodeks) sindeki **Sahaif**'i de katılmalıdır. İbnun-Nedim'e göre Hermes'e otuz sahife verilmişti ve bu insanlığa indirilen üçüncü vahiydi. Günümüze iki **Enoch Kitabı** gelebilmiştir: Aslı Yunanca olan ve **Enoch'un Sicilya Kitabı** olarak bilinen **Enoch'un Gizli Kitabı** ve aslı Aramice veya İbranice olan ve **Enoch'un Etyopya Kitabı** olarak bilinen diğer **Enoch Kitabı**. Ancak **Bıharül envar'**-da sözü geçen **Kodeks** bunlardan herhangi biriyle özdeşleştirilmemiştir ve ayrı bir kitaptır (37).

Arapça Hermetik eserler incelenirken, yapıtları

(a) Çevirenin notu; Teurji: İskenderiye'de bulunan ve insanların Tanrılarla ruhlar üzerindeki etkilerine dayanan bir çeşit büyücülük.

kısmen veya tamamen Hermetik kaynaklara dayanan müslüman yazarlara değinmemek olmaz. Bu eserlerden en önemlisi yukarda adı geçen ve halife el-Me'mun zamanında kaleme alınan **Sırrûl halika'**dır (38). Bu kitap Tyanalı Apollınus'a atfedilir ve **Kitab ilalül eşya**'sını temel aldığı söylenir. Yazara göre bu kitabın el yazmaları Tyana'da bir mağarada Hermes Heykelinin altında bulunmuştur. Yine bu yerde üzerinde ünlü simşa metni **Tabula Smaragdina**'nın yazılı olduğu zümrüt bir tablet bulunmuştur (39).

Hermetik yazılarla ilgili olarak Cabir'in külliyatından da sözedilmelidir. Bunlardan **Kitab-ûl hacer** ve **Kitabûl-tedvir** gibi bir çok risalelerde Hermes'ten sözedilirken, diğerlerinde de belirgin bir Hermetik görüş bulunmaktadır (40). Yine **Turba Philosophoum'**da Hermes simyanın ilk kurucuları arasında sayılır. Bu ünlü simya metni son yıllarda Plessner'in çalışmalarıyla ortaya çıktığı gibi Cabir'in okulunun öğrencilerinden olan İbni Umeyl tarafından yazılmıştır. İbni Vahşiye'nin **el-Felahatün-Nebatiya, el-Tankulus** ve **Metsu'l-enver** gibi Babil, Saba, Hind ve Yeni - Eflatuncu etkiler gösteren yapıtları da Hermetik yapıtlarla yakından ilişkilidir ve birçok yönden onlara benzer.

Rahatlıkla denebilir ki simya, astroloji ve diğer gizli bilimlere eğilimli olan tüm müslüman yazarlar şu veya bu derecede Hermetik okuldan etkilenmişlerdir. Simya yapıtları arasında özellikle **Gayetûl hakim** (41) bu noktayı belirtmesi açısından ilginçtir. Astrolojik yapıtlar arasında da Ebu Meşar'ul-Belhi ve Abdulcelil el Siczi'nin yazıları kuvvetli Hermetik eğilimler sergiler. Bu alanlarda Hermetisizmin etkisi heryerde görüldüğünden, bu konular hakkında kaleme alınan çoğu yazılar Hermetik yapıtlar kategorisine girmektedir.

Hermetik Bilim ve Felsefe; ve Müslüman Düşünürler Üzerindeki Etkisi

Daha önce de değinildiği gibi Hermetisizm Sabiiler tarafından yayılmış ve İslam dünyasına da Hermes'in eserlerini Sabiiler tanıtmıştır. Şii kaynaklı bir çok grup, örneğin Nuseyriler ve Dürziler Hermetisizme büyük ilgi göstermişlerdir. İlk Şiilik, o zaman geçerli olan Aristo okulundan çok Hermetisizme sempati göstermiş ve hatta bazı prensiplerini kabul etmişti (42). El-Istahri'nin 321 H./933 M. de kendilerine karşı verdiği fetvadan sonradır ki, Sabiiler yavaş yavaş İslama dönmeye başladılar. Ve Hakîm İbni İsa İbni Mervan'ın ölümü üzerine dinî bir lider ve rehberden de yoksun hale geldiler.

Bu dönemden sonra Hermetik etki resmen gerilemeye başlamışsa da, hepsi de Hermetik dünya görüşüyle ilgili olan astroloji, simya ve Hipokrat tıbbında bu etki sürmüştü. Bu dalların öğrencileri ve geliştiricileri arasında birçok Hermetisizm taraftarı bulunabilir. Örneğin, Hermetik öğretinin bir özelliği olan Allah'ın sıfatları ve isimleriyle Öz'ü arasında hiçbir ayrım bulunmadığı inancı sözde - Empodoklesci külliyatta da görülür ve İbnül Kîfti'ye göre bu inanç ünlü mutezile kelâmcısı el-Allaf ve Endülüslü Zahit ve bilge İbni Meserre'nin doktrinlerinde etkili olmuştur (43). Bir sufi ve simyacı olan Zünnun-u Mısrî aracılığıyla Aristo'cu kıyasla metafizik ve irfanî gerçeklere erişilemez. Bunun gibi Hermetik fikirler tasavvufa girdi ve Ebu Said el-Harran ve el-Haccac gibi üstadları etkiledi.

Bazı Hermetik kozmolojik doktrinler, örneğin mikrokosmosla makrokosmos arasındaki karşılıklı uyum doktrini birçok sufi kozmolojik kitapla, özellikle de İbni Arabî'nin **Füsüsul-Hikem** ve **el-Fütühatül - mekkiye**'sinin bazı bölümlerinde görülmektedir. An-

cak bu doktrinin aslı evrenseldir ve Kur'an'da, hadiste ve Hz. Ali'nin sözlerinde de açık bir şekilde bulunmaktadır (44).

Hermetik kozmolojik doktrinler, tasavvufa genellikle İbni Arabî tarafından sokulmuştur. Bu, yalnızca kendi yazılarında değil, bu okulun en önemli temsilcilerinden olan Sadreddini Konevi, Abdulkerim el-Cili, İbni Türke Isfahani ve İbni Ebi Cumhur'da da görülebilir. İslam irfanının birçok ünlü temsilcisi Hermetik bilimlere dayanan semboller kullanmışlardır (45). Felsefede de, her ne kadar dördüncü H./onuncu M. yüzyıldan sonra Hermetisizm etkisini kaybetmeye başladıysa bile, Hamidüddin-i Kırmani gibi İsmailiye filozoflarının yazılarında ve altıncı H./onikinci M. yüzyılda Suhreverdi'nin İşraki okulunda bu etki görülebilir. Bu etki daha sonraki **İşrakiler**'in ve Kutbiddin Şirazi, Celaleddin Davanî ve Sadreddin Şirazi gibi bu okulun sempatizanlarında da belirgindir (46). Hermetisizm Teodise (a)'de Tanrı'nın mutlak aşkınlığı ve insan aklının kendi güçleriyle O'nun bilgisine ulaşmasının imkansızlığı inancındadır. İlah'ın bilgisine varan yol kendini arındırmadır ki bu da sonunda nefsin aydınlanmasına ve Gerçek'in ruhen görülmesine yol aaçr. Bu görüş, tasavvufunkine benzerdir ve bu yüzden İslam irfanı, Hermetisizmin bazı yönlerini kendi görüşü içine katmıştır.

İslam felsefesinde, özellikle de İşrakî okulda etkili olan bir diğer Hermetisizm görüşü de altıncı H./onikinci M. yüzyıllardaki birçok dinî-felsefî eserde görüldüğü üzere, insana gerçeği aramasında yardım eden ve insanın manevi arayış içinde sonunda kendisiyle birleştiği semavî bir rehber inancıdır. İbni Si-

(a) Çevirenin notu; Teodise: En yüksek iyiliğin oluşabilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu iddia ederek Allah'ın tedbirini (İlâhi Adalet) ve takdirini haklı çıkaran felsefe.

na'nın Hayy bin Yekzan'ı (47) ve yedinci/onüçüncü yüzyılda bazı sufilerin «Semavi Tanık» (el şahid fil sema), ile aynı olan bu öncünün adı «Kâmil Mahiyet»tir. Suhreverdi **el-Mutaharat**'ta şöyle der: «Hermes dedi ki: Bana eşyanın ilmini getiren manevi bir varlıkla karşılaştım. Sordum, sen kimsin? «Ben senin «Kâmil Mahiyet'inim» dedi» (48). Yine **el-Varidat ve't-Takdisat**'ında Suhreverdi, Hermes adına «Kâmil Mahiyet»e, çok güzel bir duada bulunur ki burada «Kâmil Mahiyet»e hem semavi baba hem de ruhi oğul denilir.

Hermetisizm'le yakından ilgilenen Endülüslü İbni Sabin (49) gibi diğer müslüman düşünürler de Hermetik «Kâmil Mahiyet»e değinmişlerdir. Sadreddini Şirazi kitaplarında Hermes'i anmasının yanısıra, hemen hemen Suhreverdi'yle aynı terimleri kullanarak «Kâmil Mahiyet»ten sözetmektedir (50).

Bu temasın müslüman bilgelerce tekrarlanması esas anlamını bulma sorununu gündeme getirir. Müslüman kaynaklardaki en detaylı «Kâmil Mahiyet» araştırması Arapça yazılan en ünlü simya kitabı olan **Gayet-ul hakim**'dedir. Bu ve bu konuyla ilgili diğer eserlerin incelenmesinden görüldüğüne göre Hermetik «Kâmil Mahiyet» insan ruhu bedene girdikten sonra ruhun cennette kalan semavi eşi veya **alter ego**'-sudur. Bu yüzden Ruh, kendi varlığını tamamlamak ve bütünleşmek için daima diğer yarısını, yani eşini aramaktadır.

İnsan ruhunun, bedene girmeden önce ruhlar dünyasında varolduğu ve dünyaya gelişimizden sonra semavi parçasından ayrıldığı inancıyla birlikte bu semavi parçanın dünyadakinin koruyucu meleği olduğu düşüncesi Zerdüştlükte de çok iyi biliniyordu. İnsan ruhunun semavi eşine **Daena** deniyor ve **Mazdyasna'da** güzel bir genç kız olarak görülüyordu (51). **Daena** ile Hermetik «Kâmil Mahiyet» **arasındaki** şa-

şırtıcı benzerlik Hermetisizm ile antik İran bilgeliği arasındaki bağa bir diğer örnektir.

Gayet-ul hakim'de «Kâmil Mahiyet», felsefenin göğsünde saklanan ve ancak yüksek bilgelik düzeylerine ulaşanlara açıklanan bir sır olarak kabul edilmektedir. İnsan ancak onun gücü yardımıyla bilgi, bilim ve felsefede gelişebilir (52). Bu kitapta Hermes, kimliğini arayan manevi bir gerçeklik görüşüne de sahiptir. Bunun cevabı, onun «Kâmil Mahiyet»i olduğudur. **Gayet-ul hakim**'in yazarı daha sonra insanı yaşamada yönlendiren ve onun zorlukların üstesinden gelmesini sağlayanın «Kâmil Mahiyet» olduğunu yazmaktadır; tıpkı «Kâmil Mahiyet»inin hakimiyetinden dolayı Aristo'nun İskender'in İran'da galip geleceğini önceden bilmesi gibi (53).

Hermes güzel bir duasında «Mükemmel Tabiatı», tabiatın nurani kaynağı olarak zikretmekte, dört fiziki unsuru (sıcak, soğuk, kuruluk ve nemlilik) «Mükemmel Tabiat»ın dört üknumu addetmektedir ki, Hermes'e göre «Mükemmel Tabiat» ruhi birimler (entity) ve bilginin kaynaklarıdır (54). «Mükemmel Tabiat» insanın iç dünyasını yönlendiren ruhi gerçekliğidir. Bu yüzden Hipokrat ona «Filozofun Güneşi» **(Semsûl hakim)** adını takarak bilim ve felsefenin anahtarı kabul etmiştir (55). Yine bu nedenle «Kâmil Mahiyet» çocukluktan başlayarak olgunluk çağında bilgi ve bilimi tam olarak kavrayabilmesine değin ruhun gerçek öğretmeni olmaktadır. **Gayet-ul hakim**'in Sabiiler konusundaki yedinci bölümünde «Kâmil Mahiyet»e ait tüm özelliklerin Hermes'in kendi üzerinde toplandığı bir dua vardır ki, ona çeşitli isimler verilmiştir: «Seni tüm isimlerinle çağırırız, Arapça ey Utarid, Farsça ey Tir, Romence ey Harus, Yunanca ey Hermes ve Hindçe ey Budd» (56). Böylece gerçekte Hermes ve «Kâmil Mahiyet» bir ve aynı olmaktadır ki, Hermes «Kâmil Mahiyet»e semavi babası ve

ruhi oğlu olarak seslenebilsin. Önceden kendi semavi yarısını arayan Hermes sonunda ruhi isteklerin hedefi haline gelmiş ve bilgiye ulaşmaya çalışanların üstadı ve rehberi olmuştur.

Hermetisizmin etkisi hiç bir şekilde yalnızca felsefe ve doğa felsefesiyle sınırlı kalmadı. Birçok tabiat bilimlerinde de bu etki görülmektedir. Fizikte, Hermetik okul dünyanın birliğine inanarak Aristo'nun dünyayı semavi ve ayaltı olarak bölümlemesine karşı çıktı. Bu okulun çeşitli varlık düzeyleri arasında unsurlar, renkler, şekiller, nitelikler, sesler, iç ve dış duyular arasındaki karşılıklı uyum ve kıyaslamaya dayanan bir tabiat kavramı vardı. Bu kozmik ve doğal nitelikleri ahenk ve uyumu İhvanu's-Safa'nın **Risaleleri** ve astrolojik olarak da Biruni'nin **el-Tefhim**'i gibi eserlerde tanımlanmaktadır. Bu dünyadaki olaylarla gezegenlerin hareketleri arasındaki ilişkiler —yine iki varoluş düzeyi arasındaki uyum— ve kozmik olayları düzenleyen çevrimler bu okulun özelliklerindendir. Hermetisistler fizikte özel ve somut nedenleri vurgulayarak Aristocuların tek neden kavramına karşı çıktılar. Her özel etki için özel bir neden bulma çabasına girişerek Aristocularınkinden çok Stoacılarınkine benzeyen «deneysel» ve somut bir yöntem tutturdular. Bu yaklaşım başkalığı Kûfe ve Basra'daki gramer okullarında da görülebilir. Kûfeliler başından beri, genellikle Stoik olan Bergama okulunun mantıksal yöntemlerini uygularken, Basra grubu İskenderiyeli Meşşâilerin kıyas yöntemini benimsemiştir.

Aynı şekilde, Hermetik simya da hastalıkların hemen ilk ve özel nedenini bulmaya çalışan Hipokrat tıp okuluyla daima yakın ilişkiler içinde bulunmuştur. Bu ilişki, İslamî dönemde de sürmüş ve metafizik ve mistik kabuğundan sıyrıldığında, bilimin temel yöntemi haline gelebilecek olan deneysel bir yön-

tem geliştirilmesine yol açmıştır. İslamî dönemde tabiat bilimlerinde deneysel bir yöntem geliştirmek konusundaki bu eğilim özellikle Muhammed İbni Zekeriya el-Razi'de görülür ki, sembolik içeriğinden soyutlayarak bu yöntemi hem tıp hem de simyada kullanmıştır (57).

Hermetik okul felsefede İşraki bir okulun gelişmesine yol açarak Meşşaîlerin rasyonalist eğilimlerine karşıt olarak gerçeğe ulaşmada iç arınmayı esas kabul etmiştir. Tabiat bilimlerinde kıyas yöntemine güvenmeyerek gözlemlenebilen ve denenebilen somut nedenlere ait bilgiye ulaşmaya çalışmıştır. Bu eğilim o kadar kuvvetliydi ki, Hermetisizm Aristoculuktan daha çok mistik ve daha az rasyonalist olmasına karşın sembolik ve metafizik özelliklerinden soyutlandıktan sonra Batı'da Rönesansta ve onyedinci yüzyılda deneysel yöntemlerin gelişmesine yol açtı. Gerçekte ortaçağ Hristiyan sentezinin karşıtları Aristoculuğa hücum edip çökertmeye çalışırken onun adını kullanmışlardır (58).

Müslüman dünyasında Hermetisizm, İslamî Evren görüşünün oluşmasında rol oynayan önemli bir faktör olarak kabul edilmelidir. İslam felsefe ve bilimindeki etkisi devamlı olup, hatta Arap ve Fars şiir ve düzyazısına girdiği gibi dinî ve metafizik düşünceler alanına da girmiştir. Hermes, bilim ve felsefenin ilk öğretmeni kabul edilerek, onun aracılığı ile müslümanların İbrahim'i peygamberlik geleneğinden ayrıldıkları duygularına kapılmadan Yunan bilim ve felsefesini kendi dünya görüşleri içine katmaları mümkün olabilmiştir. Kendi değerinden dolayı olduğu kadar bu yüzden de Hermetik külliyatı İslamda ciddiyetle ele alınmalıdır. Böyle bir çalışma İslamî bilim, felsefe ve kozmolojik doktrinlerin ana çizgilerini açığa çıkarmasının yanısıra, müslümanların yalnızca İslamî Tevhid prensibini değil, antik çağdan gelen

bilimleri de potasında eriterek nasıl birleşik bir dünya yaratabildiklerinin nedenlerinden birini ortaya koyacaktır.

DOKUZUNCU BÖLÜMÜN NOTLARI

(1) Bazı oryantalistler Cabir'in varlığından şüphe etseler de, Cabir külliyatrnın bazı bölümleri İsmaililer tarafından yazılmış olmasına karşın böyle bir kişinin yaşadığını kabul etmemek için hiçbir neden yoktur. F. Sezgin, Cabir hakkında yeni ve önemli deliller sunmaktadır. Bkz. Geschiehte des Arabischen Schrifttums, Band IV, Leiden, 1971, s. 132-269.

(2) Uzun yıllar boyu «serbest düşünür» kabul edilen Bano'nun Hermetik doktrinlerinden ne kadar derinden etkilendiği gösterilmiştir. Bkz. F. Yates **Giordano Bruna and the Hermetic Tradition**, Chicago, 1964.

(3) Bkz. M. Eliade, «The Quest for the Origins of Religion», **History of Religions**, vol. 4. no. 1, Summar 1964, s. 154-69 orta çağlar boyunca Hermetik doktrinler gizli olmaları nedeniyle nadiren açığa vurulurdu. Ancak bunlar kendilerini mimari, kent düzeni ve edebiyatta belli ettiler. Rönesans sırasında ortaya çıkan bu «Daha az önemli Sırlar'ın belli bir bölümüdür. Rosikürcülerin ve Masonların Hermetisizmle olan ilişkileri iyi bilinmektedir. Bkz. O. Wirth, **Le symbolismo hermétique dans ses rapports avec l'alchimie et la Franc-Maçonnerie**, Paris, 1910.

(4) Almanya'da klasik fiziğin mekanik evrenine tepki olarak kurulan bu okul Hermetik tabiat felsefesinin belirgin izlerini taşır. Taraftarları arasında aralarında Ostwald'ın da bulunduğu birçok ünlü bilim adamı da vardır.

(5) «Il faut noter tout d'abord que ce mot» hermétisme «indique qu'il s'agit d'une tradition d'origine égyptienne, revêtue yar la suite d'une forme hellénisée, sans douts à'l'epoque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen âge, àla fois au monde islamique et au monde chrétien, et ajoutons-nous, au second en grande partie par l'intermediaire du premier.» R. Guénon, **Aperçus sur l'initiation**, Paris, 1953, s. 259.

(6) Hermes'in mitolojik kişiliği hakkında Bkz. Hermes "Trismegistos', W. Kroll in Paulys Real-Encyclopadie; R. Guénon, «Hermes» Le Voile d'Isis, 1932, s. 193-202, İngilizce çevirisi **Studies in Comparative Religion,** Spring 1967, ss. 79-83.

(7) Hermes'in ilk heykelleri bu özel tanrısallık işaretini taşır.

(8) Bkz. G.R.S. Mead'in Thrice Greatest Hermes, vol. 1, Londra, 1949'da yazdığı giriş, s. 105.

(9) İdris ve Buda bazı belirgin benzerliklerinden dolayı aynı kabul edilir. Hindistan'da Merkür'e bilgi anlamına gelen Buda deniyordu ve Buda veya Şakya Muni ismi de aynı kökten türetilmiştir. Yine Budist kaynaklarına göre Buda Merkür'ün ışığıyla aydınlanmıştı. Hatta İdris'in annesi Maia ile Buda'nın annesi Maya-devi arasında bile isim benzerliği bulunmaktadır.

Buda yine, İskandinavların Odin'ine tekabül etmektedir ki, Romalılar da bunu Merküri'yle aynı kabul etmekteydiler. İngilizcede Merkür'ün günü (Fransızcada Mercredi) Alman geleneğinden esinlenerek Wednesday (Wotan veya Odin'in günü) olarak adlandırılmıştır. Benzer bir kişi Azteklerin Quetzalcoatl'ında kendini göstermektedir ki bunun da kanatlar ve yılanlardan oluşan sembolü Hermes'inkine çok benzemektedir.

Genel olarak tüm dinlerde Hermes'e benzer kişiler bulunmaktadır. Bu durum, hapsinin aynı olduğu anlamına gelmez. Örneğin Buda ile Hermes arasında derin farklılıklar vardır, birincisi ölmüş iken diğeri

canlı olarak cennete götürülmüştür. Bkz. R. Guénon «Hermes».

«Tevrat'ta Henokh (Uhnuk) olarak geçen İdirs'e Hermes derler. Başkalarına göre ise Hermes, Buda ile aynı kişidir.» Birûni, **Chronology of Ancient Nations**, çev. C. E. Sachau, Londra, 1879, s. 188.

(10) Thoth ve Mısırlılar için önemi hakkında bkz. G. Nagel, «Le Dieu Thoth d'aprés les textes égyptiens» **Eranos-Jahrbuch**, 1942, s. 104-9 A. Rusch, «Thoth», **Paulys Real-Encyclopadia**; E.A. Wallis Budige, **Gods of the Egyptians**, Londra, 1904 ve Mead, **Thrice-Greatest Hermes.**

(11) Bu yüzden Hermetik bilimler Hindlilerin Hatha Yoga'sı ile çok yakın benzerlikler gösterir. Bkz. Guénon, «Hermes», s. 193.

(12) Birçok Avrupa dili, hermeneutic sözcüğü içinde bu anlamı korur ki, bir metnin iç anlamının yorumlanması demektir.

(13) Bu ünvan önce müslümanlar tarafından verilmiş, sonraları arapçadan yapılan çeviriler sırasında İbrani ve Latin yazarlarca da benimsenmiştir.

(14) Bkz. **Mead'ın Thrice-Greatest Hermes**'deki girişine.

(15) Bibliotheca Graeca, Leipzig, 1971, vol. I, lib. i. cap. vii.

(16) M.P.E. Berthelot, **Collection des anciens alchimistes grecs**, Paris, 1888, **La Chimie au moyen-âge**, Paris, 1893.

(17) M. Steinschneider, **Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen**, Leipzig, 1897, Zweiter Abschnitt, Mathematik, s. 187, 94.

(18) W. Scott, **Hermetica**, 4 cilt, Oxford, 1924-36.

(19) A.J. Festugiére et A.D. Nock, **La Révélation d'Hermes Trismegiste**, 4 cilt, Paris, 1949-54.

(20) Nöldeke bu ismi Andreas'tan (Zeitschrift für Assyriolagie) almıştır, ancak bu olanaksız görünmektedir ve sonraki birçok yazar tarafından reddedilmiştir.

(21) «Ey Muhammed, kitapta İdris'e dair söylediklerimizi de an. O dosdoğru bir peygamberdi.» (Kur'an XIX-56) «Ve İsmail, İdris ve Zülkifl'i an. Hepsi de sabredenlerdendi.» (Kur'an XII, 85).

(22) Harran'lı Sabiilerle gerçek Sabiiler karıştırılmamalı-

dır. Sonuncular büyük bir ihtimalle Yahya'nın taraftarlarıydılar ve Ürdün ırmağı dolaylarında yaşarlardı. Harranlılar, Yunan, Keldani, Urfani ve diğer unsurların karışımından oluşmuş ve gerçek Sabiilerin görüşlerinden farklı dini ve felsefi görüşlere sahiptiler. Bkz. S.H. Takizade «Sabiin»; **Yağma**, yıl 12, 1338 s. 97-105; E. Drower, **The Mandaeans of İran and Iraq**, Oxford, 1937, D. Chwolsohn, Die **Ssabier und der Ssabismus**, St. Petersburg, 1856; J. Pedersen, «The Sabians», **Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne, Cambridge**, 1922, s. 383-91.

(23) Harranlı Sabiiler ile Hermetik eserlerin ilişkisi hakkında Chwolsohn'un yukarıda adı geçen eserine bakınız. Ayrıca bkz. L. Massignon, «Inventaire de la litterature hermetique arabe», **La Révélation d'Hermès Trismegiste**, vol. I, app III; A.E. Affifi, «The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought», **Bull. London School of Oriental and African studies**, 1951, vol. XIII, part. 4, s. 840-55; E. Blochet, «Etudés sur la gnosticisme musulman», Rivista degli studi orientali, 4, 1911-12, s. 47-79 ve 267-300.

Massignon'un yukarda adı geçen makalesinde de değindiği gibi Harranlı Sabiiler, Hermes'i peygamberlerinden biri ve hatta ibadetlerinin öncüsü kabul ettiklerinden Hermessitlerdir ve onun batıni felsefesini yaymaya çalışmışlardır. Harran'ın en ünlü bilim adamlarından olan Sabit İbn Kurra, Hermes'in **Kitabul nevamis**'ini Süryaniceden arapçaya çevirmiştir. British Museum'daki bir el yazmasında da (no. 7475) Sinan İbni Sabit'in Hermetik külliyattan arapçaya yaptığı bir çeviri yer almaktadır. Kindi'nin ünlü öğrencisi Ahmed İbni Tayyib el-Sarahsi, Hermes'i Sabii dininin kurucusu kabul ederek Kindi'nin «Hermes'in Öğütleri»ni okuduğu zaman çok sevindiğini yazar.

Şemseddin el-Dimaşki, **Nuhbaü'd-Dahr**'inde Sabiin sözcüğünün Sabi'den türetildiğini söyler ki ona göre bu Hermes'in oğlunun ismidir. Bkz. Chwolsohn, op. cit., cilt II, s. 409-10.

(24) «Harranlıların peygamber, İranlıların ise Gayomarth yani Adem'in torunu dedikleri odur. İbraniler, tufan-

dan önce yaşayan Uhnuh olduğunu söylerken Arapça'da da İdris olarak geçer.» İbni Abi Üseybiye, **Uyunül Enba**, Kahire 1299, s. 16.

Birûni dolaylı olarak Hermes'in İ.Ö. 3300 yıllarında yaşadığını söyler. Bkz. Chronology of Ancient Nations, s. 342.

(25) Müslümanlar arasındaki üç Hermesle ilgili olarak bkz. **Uyunul Enba**, s. 16-17, D. Durri **Kanzül hikme**, Şahrazuri'nin **Nuzhetul ervah ve ravdatu'l efrah**'ının Farsça çevirisi Tahran 1316, s. 61, İbn Nedime **Fihrist** Leipzig 1871-72, s. 267, 312, 13, Tarihu'l-yakubi Beyrut 1379 cilt I, s. 11, el Masudi, Mürve-u Zehab, Kahire 1301 s. 48, İbnül Esir, Tarihül Kâmil, Kahire 1301, s. 22-3; Sa'lebi, Kısasül enbiya, Leiden 1922 s. 81; Şahristani, el Milel vel nihal, Kahire 1367, cilt II, s. 202-6, Diyarbekri, Tarihul hamis, Kahire 1283, s. 6», İbnül Kıfti, Tarihül hukama, Kahire 1326, s. 3-6, Kitabul bed' vel tarih Ebu Zeydül Belhi, Paris 1906, cilt III, s. 115, Meclisi, Biharül envar, Tahran 1315 cilt XIX, ks. 2, s. 317, İbni Culcul, Tabakatül etıbba, Kahire 1955, s. 5-10.

Bunlardan ve daha başka pekçok kaynakla, tekrarlar şeklinde de olsa çoğu bilimleri yayma ve pek çok elişi sanatları öğretmedeki rolünü vurgulayan üç Hermes'ten bahsedilmektedir.

(26) Bkz. Suhreverdi, **Opera Metaphysica et Mystice**, yay. : H. Corbin, cilt II, Tahran, 1977, s. 5.

(27) İbid., s. 10.

(28) Bkz. yage. Cilt I, Tahran 1976 s. 502-3 ve H. Corbin'in s. xiii'deki girişi; S.H. Nasr **Üç Müslüman Bilge**, s. 62 ve S.H. Nasr «Suhreverdi, **A History of Muslim Philosophy**» yay. M.M. Şerif, Cilt I, Wiesbaden, 1963, s. 376.

(29) Sadreddin Şirazi'nin **Risaleleri** arasında **Risale fil hudut** Tahran 1302, s. 67.

(30) Bu eserlerin isimleri **Fihris**'te bulunabilir. İsimler burada yazılmamıştır. Çünkü latin harfleriyle yazılmaları çok zordur. Bkz. J. Ruska, **Tabula Smaragdina**, Heidelberg 1926, s. 4.

Kadı Saidül Endülüsi'nin **Tabakatül umam** veya Katip Çelebi'nin **Keşfüzzunun**'u gibi eserlerde, **Fih-**

rist'te adı geçmeyen Hermetik yapıtlara da değinilmektedir.

(31) Massignon yage 393.

(32) **Oriental Studies presented to E.C. Browne**, s. 361.

Ruska astrolojik ve farmakolojik metinlerde gözlemlediğimiz gibi Hermetisizmin İran'a İslam'dan önce girdiğine inanmaktadır. Tabula Samaragdina, s. 168. Massignon bir adım daha ileri giderek Hermetisizmin İran'a Akamemnonlar'ın Mısır'ı fethettikten sonra girdiğini ileri sürer. Hermetisizmin İslam'dan önce İran'lılar tarafından bilindiğine şüphe yoktur. Gerçekten Manihailer gibi bazı okullar Hermetik kozmoloji ve doğa felsefesiyle yakından ilgilenmişlerdir.

(33) Hermetik eserlerin Arapça'ya çevrilenleri için bkz. Berthelot, **La Chimie au moyen-âge**, III; Ruska, **Tabula Smaragdina**, B. Strauss **Das Giftbuch des Shanâq**, Berlin, 1934 ve Massignon'un listesindeki diğer kitaplar.

M. Plessner **Studia İslamica**, cilt 2, 1954, s. 48'deki 'Hermes Trismegistus and Arab Science'den Massignon'un listesini eksik bularak ona Huneyn İbni İshak'ın **Edebü'l-Felsefe** ve bazı bölümleri Mecriti'ye gönderilen **Gayat'ül-Hakim**'de bulunan Hermes'in sözlerini de katar.

(34) Bu risalenin arapçası ilk kez Philémon tarafından Beyrut'ta 1903'de basıldı.

Farsça çevirisi için bkz. Efdaleddin Kaşani, **Musennefat**, yay. M. Minovi ve Y. Mahdavi, Cilt I, Tahran, 1952, s. 331-85.

(35) Bu risale Almanca'ya A. Siggel tarafından çevrilmiştir. **Der İslam**, vol. 24, 1937, s. 287-306.

(36) **Biharül envar**, vol. XIX, ks. 2, s. 317.

(37) Mısır'daki son arkeolojik kazılarda 5 yeni Hermetik risale daha bulunmuştur, bunlardan dördü yeni, sonuncusu ise ünlü Asclepius'tur.

(38) P. Kraus, Muhammed İbni Zekeriya Razi'nin yazarı tanıdığına inanmıştır.

(39) Hermetik simya yapıtlarının bu en ünlüsü **Sirrüz halika**'nın sonunda yer alır. Bkz. P. Kraus, **Cabir İbni**

Hayyan, cilt II, Kahire, 1942, s. 272 ve Ruska'nın y.a.g.e.

Sırrül halika İslam'daki Hermetik okulda önemlidir ve Cabir ve taraftarları üsteünde etkili olmuştur. Önemi Sylvestre de Sacy tarafından yüzyıl önce anlaşılmış ve Fransızcaya çevrilmiştir. Bu eser, Poimandres'den yararlanmasına karşın Yunanca'dan çevrilmemiş olup, özgün bir kitaptır.

(40) Bkz. Kraus, yage.

(41) Batıda **Picatrix** olarak bilinen bu eser, Batı simyasının en önemli kaynaklarından biridir.

Hermetisizmden etkilenen diğer müslüman simyacılar için bkz. Kraus, yage, vol. I, s. 188.

(42) Bkz. Massignon, yage, s. 385.

(43) Bkz. M. Asin Palacios, **Abenmasarra y. su escuela,** Madrid, 1914.

(44) Bu düşünce Hz. Ali'nin **Divan**'ının yanısıra (1310, s. 41) **Gülşeni râz** ve **Mesnevi** gibi arapça ve farsça şiirlerde çok güzel bir şekilde anlatılmıştır. Rumi, Mesnevi'de şöyle yazar: «Sen şekilde mikrokosmoz'sun fakat anlamda makrokosmozsun.»

Hermetik öğretilerle şii imamların öğretileri arasındaki uygunluk bu 'kalb-i akli' bilginin daha sonra İslâm'a girişindeki önemi büyüktür. Maşatganî el-Küfî (*) gibi erken dönemin bir şii yazarı Hermetisizm'i açıkça savunmuştur.

(45) Bkz. T. Bruckhardt, **La Clé de L'astrologie musulmane d'apres Mohyiddin İbni Arabi,** Paris, 1950.

(46) İbni Vahşiye, **Felahatül nebatiye**'sinde **İşraki**lerin Hermes'in kızkardeşinin torunları olduğunu söyler.

(47) İbni Sina'nın üç risalesinin, **Hayy İbni Yekzan, Süleyman ve Absal ve Risaletül tayr**'ın Hermetik bir yönü olduğu ve ikincisinin Huneyn tarafından Arapça'ya çevrildiği bilinmektedir. Hayy İbni Yekzan ise Poimandres'in ilk bölümüne benzer.

(*) İlk dönem şii bilginlerinin önemlilerinden olan bu kişi sonradan «hulül» inancına saplanmış ve şiilerce daha hayattayken reddedilmiştir (ç.)

(48) Suhreverdi, **Opera**,... vol. I, s. 466; Corbin **Les motifs zoroastriens**... s. 56.
Corbin Hermes'in «Mükemmel Varlık» ve bunun İslam felsefesindeki etkisi hakkında geniş bır araştırma yapmıştır. Bkz. **Eranos-Jahrbuch**, 1959, s. 155.

(49) İbni Sabin, İslam'daki en ünlü Hermetik filozoflardan biridir ve İslam'da Hermetisizmi anlamak için onun kitaplarını okumak gerekir.

(50) **Al Şevahidil rububiyet**, Tahran, s. 109.

(51) Çince ve Kıptice Manik metinler Manikeizmde Manuhmed veya Mahvahed diye bir kişinin bulunduğundan sözederler.

(52) **Gayetul hakim**, s. 187.

(53) Yage., s. 191.

(54) Yage., s. 189-90.

(55) Yage., s. 184.

(56) Yage., s. 232.

(57) Bu sorun, Râzi ve Câbir hakkındaki gelecek bölümde daha detaylı incelenmiştir.

(58) Ficino ve Agrippa gibi birçok Rönesans düşünürü meşşaî felsefeye hücum etmek için Hermetisizmi kullanmıştır. Bkz. P.O. Kristeller, **Renaissance Thought**, New York, 1961, bl. 3.

Hermetisizm üzerine yazılmış seçme arapça ve farsça yapıtlar:

Ebu Zeydül Belhi-Kitabul bed've't-tarih, Paris, 1906.
Bedevi-eflatuniyyet'ül-muhdese inde'l-arab, Kahire, 1955.
Birûni-el-Âsâr'ül-bakiye, Leipzig, 1878.
Danechpazhuh Fihristi Kütübhaneyi Mişkat-Tahran 1956.
Pur-Davud-Edebiyatı Mazdyasna, vol. II, Bombay, 1931.
ed-Dimaşki-Nuhbetid-dehr-St. Petersburg, 1886.
el-Diyarbekri-Tarihil-hamis-Kahire 1283.
Kâtip Çelebi-Keşfüzzunun-İstanbul 1360.
İbni Arabi-Fütuhatul-Mekkiye, Kahire, 1293.
İbni Arabi-Fususül hikem, Kahire, 1946.
İbnül Esir-Tarikül-kâmil, Kahire, 1301.

İbni Cülcül-Tabakatul etibba vel hukema, Kahire, 1955.
İbnül Kifti-Tarih'ül-Hükemâ, Kahire, 1326.
İbnün-Nedim-Fihrist-Leipzig, 1871-72.
İbni Ebi Useybiye-Uyûnûl'enba-Kahire, 1299.
İhvanüs-Safa-Rasâ'il Kahire, 1928.
Cabir İbni Hayyan-Muhtar rasail Kahire, 1354.
Kaşani Efdaleddin-Müsennefat, cilt I, Tahran, 1952.
Lahci Şerhi Gülşeni raz Tahran, 1958.
Lugatnameyi Dehkuda, Makaleler, İdris, Ukhnûkh, Hermes, Tahran, 1951.
el-Mecriti-Gayetül hakim, Berlin, 1933.
el-Mesudi-Murucuz-zeheb, Kahire, 1301.
Mun, M. Balinasi hakim-Daniş, vol. I, 1328.
Nizami Gencevi-İkbalname Tahran, 1936.
Sadreddin Şirazi-Resail-Tahran, 1302.
Said el-Endülüsi-Tabakatül ümam Beyrut, 1912.
Şehristani-el Milel ve'n-nihal-Kahire, 1367.
Şehrazuri-Kenzül hikme, Çev. Durri, Tahran, 1937.
Suhreverdi Hikmetul-İşrak, Tahran, 1977.
et-Taberi-Tarih'ur-Rusûl ve'l-mülûk, Leiden, 1879, 1901.
es-Seralibi-Kısasul'enbiya Leiden, 1922.
el-Yakûbi-Tarih'ül-Yakubi Beyrut, 1379.

Avrupa dillerindeki yapıtlar:

Aftifi-The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought, Bull School of Oriental and African Studies, London, 1951, vol. XIII.
Asin Palacias-Abenmassarray su escuela, Madrid, 1914.
Bardenhewer-Hermetis Trismegisti qui Apud Arabes fertur de Castigatione Animae Liber, Bonn, 1893.
Beausobre-Histoire critique de Manichèe et du manichéisme, Amsterdam, 1734.
Berthelot M.P.E. Collection des anciens alchimistes grecs, Paris, 1888.
Berthelot M.P.E. La Chimie au moyen-age, Paris, 1893.
Blochet, E., Etudes sur le gnosticisme musulman, Rivista degli studi orientali, 4, 1911-12.
Bruckhardt, T-Die Alchemie, Freiburg, 1960.

Bruckhardt, T-Commentaire Succinct de la Table d'Emeraude, Etudes Traditionelles, Nov-Dec. 1960.

Corbin, H., Avicenna and the Visionary Recital, New York, 1960.

Corbin, H., L'Homme de lumiére dans le soufisme iranien, «Volume de l'Academie Septentrionale, Paris, 1960.

Corbin, H., Les Motifs Zoroastriens dens la philosophie de Sohraverdi, Tehran, 1946.

Corbin, H., «Le recit d'initiation et l'hermetisme en Iran, Eranos Jahrbuch, 1949.

Darmstaedter, E., Die Alchemie des Geber, Berlin, 1922.

Eliade, Le Yoga, immortalite et liberte, Paris, 1960.

Eranos-Jahrbuch, 1942.

Evola J. Les operations hermetiques, Etudes Traditionelles, 366-7, 1961.

Evola, J., La Tradizione Ermetica, Bari, 1948.

Festugiere, A.J. and Nock, A., La Revelation d'Hermes Trismegiste, Paris, 1949.

Fleischer, H.L. : Hermes Trismegistos an die menschliche Seele, Arabisch und Deutsch, Leipzig, 1870.

Guénon R. : Aperçus sur l'initiation, Paris, 1953.

Guénon R. : «Hermes», Le Voile d'Isıs, 1932.

Krauss, P.-Jabir İbni Hayyân, Kahire, 1942.

Kroll, W.-Hermes Trismegistos Paulys Real-Encycloppedia. von Lipyman, E.O., Entstehnung und Ausbreitung der Alchemie, Berlin, 1919.

Massignon, L., Inventaire de la litterature hermetique arabe, Appendix III in Festugiere, A.J. and Nock, A.D., La Révélation d'Hermes Trismegiste.

Massignon L. : Receuil de textes medits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929.

Mead G.R.-S., Thrice-Greatest Hermes, Londra, 1949.

Mieli, A., La Science arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale, Leiden, 1939.

Nallino, C.A., Reccolta di scritti editi e inediti, Roma, 1939.

Nock, A.D., bkz. Festugiere.

Nyberg, H.S., Kleinere Schrifton des Ibn al Arabi, Leiden, 1919.

Pedersen, J. : «The Sabians» Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne, Cambridge, 1922.

Pietschmann, R. : Hermes Trismegistus agyptischen und orentalischen Überlieferungen, Leipzig, 1875.

Plessner, M. : Hermes Trismegistus and Arab Science, **Studia** İslamica, 1954.

Plessner, M. : Neue Materialen zur Geschichte der Tabula Smaragdina, **Der Islam,** XVI, 1927.

Reitzenstein, R. : Poimandres : Studien zur griechische - âgyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904.

Rusch, A., Thoth, Paulys Real-Encyclopadie.

Ruska, J., Arabischen Alchemisten, Heidelberg, 1924.

Ruska, J., Griechische Planetendarstelungen in arabischen Steinbuchern Heidelberg, 1919.

Ruska, J., Studien zur Geschichte der Chemie, Berlin, 1927.

Ruska, J., Tabula Smaragdina, Heidelberg, 1926.

Ruska, J., Turba Philosophorum, Berlin, 1931.

Sarton, G., Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927.

Scoot, W., Hermetica, Oxford, 1924.

Steinschneider, M., Die arabischen übersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig, 1897.

Stapleton, H.E., ve Sherwood T.F., The Sayings of Hermes queted in the mal-waraqi of İbni Umail, **Ambi,** vol. 3, no. 3-4, 1949.

Strauss, B., Das Giftbuch des Shanaq, Berlin, 1934.

Suhrawardi, Opera Metaphysica et Mystica, Tahran, 1976-77.

Wallis Budge, E.A., Gods of the Egyptians, London, 1904.

10 — CABİR'İN SİMYASINDAN RAZİ'NİN KİMYASINA

İslamî simya tarihinde Cabir İbni Hayyan ve Muhammed İbni Zekeriya Razi'den daha çok bilinen bir başka iki kişi daha yoktur. Her ikisi de tanınmış simya üstadlarıydı. İslam ve Batı dünyasında daha sonra gelen simyacılara göre her ikisi de aynı okula bağlıydılar (1). Ancak her ikisinin eserleri incelendiğinde, Razi'nin Cabir'in simya dilini kullanmasına karşın aslında simya ile değil, kimya ile uğraştığı görülür. Hatta denilebilir ki simya daha uzun yıllar varlığını sürdürmesine ve kimya da simya içinde gelişmesine karşın simyayı kimyaya Razi çevirmiştir. Bununla birlikte Razi'nin kimyası, simyadan tamamen bağımsız değildir (2).

Kimyayı simyadan ayıran bu iki kişi arasındaki felsefi ve dini farklılıkları ele almadan önce, bunların simya görüşlerindeki benzerlik ve ayrımlara göz atmak gerekir. Veya, daha iyisi, Cabir'in bizzat kendisinin yazdığı ve bazı bölümlerinin de sonradan İsmailî yazarlarca eklendiği Cabir külliyatı ile Razi'nin eserlerini karşılaştırmak gerekir. Bunları inceleyen bilginler Razi'nin Cabir'in simyasını ne derecede takip ettiği hakkında görüş birliğine sahip değildir (3). Aslında her ikisinin de simyasal ve kimyasal fikirleri

karşılaştırıldığında hem benzerlikler hem de ayrılıklar görülür.

Cabir, iksirin minerallerde olduğu gibi hayvan ve bitkilerde de bulunduğunu söylerken Razi yalnızca minerallere değinmiş, hayvan ve bitkilerden ise nadiren sözetmiştir (4). Cabir'in **Kitabül hamsin**'inde yaptığı gibi Razi de metalleri **hârsinî** dahil olmak üzere yedi cinse ayırmıştır. Ancak Cabir'in aksine Razi bu bölümlemeyle ilgili sayısal sembolizmle ilgilenmemiştir. Cabir şeylerin nihaî nedenlerini bulmaya çalışırken, Razi fizikçiler içinde meşşailerin görüşlerini takip ederek böyle bir imkânın varolabileceğini açıkça reddetmektedir (5). Razi **el-Medhal** ve **el-Esrar**'ında Cabir'in minarellerin kükürt ve civadan oluştuğu yolundaki fikrini kabul etmeyerek onların ceset, ruh ve nefseden oluştuğunu söylemiştir (6). Ancak Cabir'in ilk cevher, madde, form, zaman ve mekân, şeklinde beş unsur inancı Razi'nin ünlü beş sonsuz prensibiyle büyük benzerlikler göstermektedir (7).

Razi de Cabir'in simyasının terminolojisine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Cabir'den yalnızca teknik isimler değil, kitap adları da almıştır. Razi'nin bu alandaki eserlerinden pek çoğunun adı Cabir'inkilerle aynıdır, bazıları ise Cabir külliyatındaki eserlerin isimlerinin basitçe değiştirilmiş şekilleridir (8). Bu Razi'nin kimya alanındaki en büyük başarılarından biri olan basitlerin **(akabir)** sınıflandırılmasında bile Cabir'in **el-Ustukus el-Ussûl-evvel**'ini örnek almıştır.

Bu noktada, Razi'nin eserlerinin bilim tarihinde neden ilk kimya eserleri sayıldığı sorulabilir (9). Razi'nin **Mefatihül Ulûm**'daki (10) simya bölümüne kaynak olan **el-Medhalüt-talim** ve hepsinden önemlisi Batı dünyasında **Liber Secretorum Bubacaris** (11) olarak bilinen **Sırrül esrar** gibi pek çok simya kitabı hâlâ elimizde bulunmaktadır.

Bu yapıtlarda mineral özlerinin tanımlanması ve

sınıflandırılması ile kimyasal işlemler, aletler vb. bulunmaktadır ki, dolayısıyle bunlar modern kimyasal dile kolayca çevrilebilirler. Öte yandan, bunlarda simyanın sembolik yönüyle, metallerin ve nefsin dönüşümlerinin sembolleri olarak dönüşümlerinin tartışılmasına herhangi bir ilgi duyulmamıştır. Simyanın tüm dünya görüşünün altında yatan doğal ve ruhi dünyalar arasındaki karşılıklı uyum kaybolmuş (12) ve simyanın dili ile bazı fikirleri korunmuş bile olsa, yalnızca doğal maddelerin dış gerçeklikleri ile uğraşan bir bilim ortada kalmıştır.

Razi'nin simyasal açıdan yola çıkışının nedeni sahip olduğu özel felsefi durumda aranmalıdır. Biruni gibi bilimsel açıdan ona sempati duyan sonraki birçok kaynaktan öğrendiğimize göre Razi peygamberli dine karşı birçok yazı yazmış ve hatta böyle bir peygamberliği reddetmiştir (13). Böylece o İslam felsefesinin temeli olan «peygamberin felsefesi»ne karşı çıkmış oluyordu. Hatta Razi özellikle İsmailîliğe de karşı çıkarak Ebu Hatim'ir-Razi gibi İsmailîliğin önde gelen şahsiyetlerinden biriyle derin felsefi tartışmalarda bulundu (14). Razi'nin sahip olduğu konumun sergilediği dini ve felsefi tavırlar tahlil edildiğinde onun Cabir'in simyasını neden kimyaya çevirdiği anlaşılabilir.

Genelde şiîliğe ve özellikle de İsmailîliğe göre tabiat bilimleri vahyi bilime bağlıdır. Vahyin bir **zahirî** bir de **batınî** yönü vardır ve gerçekleşme süreci **zahirî**'den başlayarak sonunda batınîye ulaşır. Şiiler ve sufilerce de iç anlamını ortaya çıkarmak için **Kur'an'a** uygulanan bu sürece **te'vil** denilir ki, gizemli **batınî** tefsirdir. Yalnızca peygamberlik ve vahy, bu dıştan içe yolculuğu aynı zamanda dışsal insandan içsel insana kişisel dönüşüm demek olan bu te'vilin yapılmasını sağlayabilir.

Tabiata uygulandığında tevil, tabiattaki olguların

(fenomen) derinine inerek bu fenomenlerin gizlediği numenleri bulmak demektir. Olgunun sembole dönüştürülmesi ve tabiatın manevî dünyayı gizlediği şekilde değil de, onu açığa vurduğu şekilde görülmesi demektir.

Simya tabiatın ve özellikle madenler aleminin kendi içinde olgular olarak değil, yüce varoluş düzeylerinin sembolleri olarak görünüşlerine dayalı bir bilimdir. Cabir'in hem Sufî hem de Şiî olması ve Cabir külliyatının daha sonra onun eserlerinin orijinallerine bir takım risaleler ekleyen İsmaililikle yakından bağdaştırılması tesadüfi değildir.

Cabir, tabiî olaylarla ilgilenirken onları sembolik ve manevî muhtevalarından ayrı düşünmüyordu. Ünlü mizanı tabiatın incelenmesini modern anlamda niceleştirme değil, «Dünya Ruhunun Eğilimini Ölçme» girişimiydi. Sayısal ve harfsel sembolizmle, doğal olayları Dünya Ruhunun belirginlikleri olarak inceleme ve özellikle simyasal sembollerle meşgul olması Cabir'in **tevil** işlemini doğaya uygulayarak onun iç anlamını kavramaya çalıştığını göstermektedir.

Razi, peygamberliği ve ona dayanan tevil'i reddederken bu yöntemin tabiat araştırmalarında kullanılmasına da karşı çıktı. Yani, simyasal terminoloji veya fikirleri kullanmayı bırakmadı ama artık ona göre ne Dünya Ruhunun eğilimini ölçmek için bir mizan vardı, ne de peygamberler dünyasıyla numenler dünyası arasında köprü görevini yapacak semboller. Doğal olgular, eskisi gibi inceleniyordu, ancak semboller olarak değil, yalnızca olgular olarak. Simya ise gerçek bir simya olarak değil, doğmak üzere bulunan bir kimya olarak ele alınıyordu. Razi'nin dinî ve felsefî tavrı bu yüzden doğrudan doğruya bilimsel görüşleriyle bağlantılı olup, bu dönüşümden sorumluydu. Gerçekte onun durumu, felsefî ve dinî sorunların bilim tarihinde ve bilimde görülen pek çok önemli

gelişmede nasıl rol oynadığını açık bir biçimde gösteren ve insanın tabiî bilimlere bakışıyla böyle bir Gerçeklik görüşü arasındaki yakın ilişkiyi sergileyen en açık örneklerden biridir.

ONUNCU BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Rutbet-ül hakim, Razi'yi Cabir okulunun bir öğrencisi sayarken diğer tüm Latin simya metinlerinde her ikisi de simyanın tartışılmaz üstadları olarak geçer.

(2) Bkz. G. Heym «Al-Razi and alchemy», **Ambix, vol. I,** no. 3, 1938 ve R. Partington, «The Chemistry of Razi», **Ambix,** vol. I, no. 3, 1938.

(3) Örneğin P. Kraus, **Cabir İbni Hayyan** vol. II, s. 3'de bunların arasında doğrudan herhangi bir ilişki olmadığını söylerken N.E. Stapleton R.F. Azo ve M. Hidayet Hüseyin'le birlikte yazılan «Chemistry in Iraq and Persia in the tenth century A.D.» **Memoirs of the Asiatic Society of Bengal,** 1927'de Razi'yi Cabir'in bir öğrencisi sayar.

(4) Kraus, yage, s. 3.

(5) Kraus, yage, s. 95. Razi'nin **Kitabul havass**'ından alıntılar yapar.

(6) Stapleton, yage, s. 320.

(7) Kraus, yage, s. 137.

Razi'nin 5 sonsuz prensibi ve genel felsefi görüşleri için bkz. R. Walzer, **Greek into Arabic,** s. 15-17.

(8) Stapleton, yage, s. 336-7'de Cabir'in yapıtlarının değiştirilmiş veya aynısı olan Razi'ye ait onbeş yapıttan bahseder.

(9) Stepleton, yage, s. 320.

(10) Bu eserler, yukarda adı geçen makalelerde Stapleton tarafından çevrilmiştir.

(11) Adı, İbnül-Nedim'in dediği gibi **Kitabus-sırr'da** ola-

bilecek olan bu eser Razi'nin kimya üzerine yazdığı en büyük kitaptır ve simyanın kimyaya dönüşü burada açıkça görülebilir. Bu kitap İslamın son yüzyıllarında yalnızca özgün Arapça şekliyle değil Farsça olarak da çok iyi bilinmekteydi ve Batıda da etkiliydi. Fakat her yerde kimyasal bir eserden çok bir simya eseri kabul edilmişti, çünkü ortaçağ dünya görüşünde tam bir «sembolsüz» bilimin uygulanabileceği tümüyle laikleşmiş bir doğa kavramı yoktu. Bu yüzden ortaçağ simyasında özellikle de Razi'de birçok kimyasal unsurlar bulunmasına karşın hiçbir zaman simyadan tam anlamıyle ayrılmamıştır.

Sırrül esrar Ruska tarafından çevrilmiş ve tümüyle incelenmiştir.

(12) Hakkında bir sürü şey yazılan simyanın gerçek anlamı için bkz. T. Burckhardt, **Alchemie Sinn und Weltbilt**, S.H. Nasr. **Science and Cilization in Islam**, New York, 1979.

(13) Bu konuda Razi'nin en ünlü eserlerinden biri **el-Reddü'n-Nübüvvet**'tir. Bkz. Birûni **Epitre de Berûni contenant le repertoire des ouvrages de Muhammod b. Zekeriya el-Razi**. Çev. ve Yay.: Kraus, Paris, 1936.

(14) Bkz. P. Kraus, «Raziana», **Orientalia**, vol. 4, 1935, İki Razi arasında peygamberlik sorunu hakkında yapılan tartışmalar **Alemün nubuve** Yay. S. al-Sawy ve Aavani, Tahran, 1977'de bulunmaktadır. Sonraları Haniddin Kirmani ve Nasırî Hüsrev gibi İsmailiye yazarları bu tartışmayı sürdürecektir.

(15) Bu konu H. Corbin'in birçok yazısında ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Razi ve simyasal görüşü reddedişi hakkında bkz. Corbin (S.H. Nasr ve O. Yahya'nın da katkılarıyle) **Histoire de la philosophie İslamique**, Paris, 1964. Türkçesi; **İslam Felsefesi Tarihi**, H. Corbin, çev. H. Hatemi, İletişim Yay. 1986, İstanbul.

11 — İSLAM DÜNYASINDA TABİAT TARİHİNİN ARAŞTIRILMASI

Nasıl geleneksel, yani İlahî vahye dayalı bir uygarlıkta üzerinde çalışılan bilimler, o uygarlığın metafizik ve dinî temellerine dayanıyorsa, İslamî bilimler de daha önce değinildiği gibi her zaman için temel İslamî Tevhid doktrinini yansıtagelmişlerdir. İslamî dinî ve ahlakî bilimler İlahî Birlik'ten kaynaklanıp insanı ona döndürmeyi hedefliyorlarsa, tabiat bilimleri de tüm yaratılanlar arasındaki ilişkileri ve çokluk dünyası altında yatan birliği açığa çıkarmağa uğraşmışlardır (1). Daha önce de gösterdik ki, ortaçağ kozmolojik bilimlerinin genel özelliği «tüm varolanlar arasındaki birliği» göstermeye çalışmalarıdır. Bu amacın merkezi bir yere sahip bulunduğu ve tabiatın birliği. Nitekim bu ilke fikriyle evrenin tüm parçalarının birbirleriyle içten ilişkili olduğu fikrinin yaratıcının Birliği'nin bütünleyici ve bu birliğin, gerekli bir sonucu olarak kaldığı tabiat tarihi gibi İslamî tabiat bilimleri için de aynıdır bu durum.

Bir bilimi incelemenin en meşru ve en anlamlı yolu, onun amacını ve kimler tarafından geliştirildiğini araştırmaktır. Öyleyse müslümanlar tarafından geliştirilen tabiat tarihini en iyi biçimde anlamak için, amaçlarının modern tabiat bilimlerinin tersine tabia-

tın sentetik ve nitel bir incelemesini yaparak çokluk perdesinin gerisinde yatan birliğe ulaşmak olduğunu hatırda tutmak gerekir (2).

Müslümanların uğraştığı tabiat tarihi konuları arasında yalnızca jeoloji, botanik, zooloji ve antropoloji değil, kozmogoni ve kutsal tarih de vardır (3). Tabiat tarihi, sözcüğün en geniş anlamıyla tabiatın tüm tarihini içerir. Müslümanlar dinî ve laik diye bir ayırım yapmadıklarından tabiat tarihini de genellikle kutsal metinler içinde yazmışlardır. Taberî ve Mes'udî evrensel tarihlerinde bunu açıkça ortaya koyarlar. Kur'an'da tabiî olgulara yapılan işaretler ve kutsal kitabın âyetleriyle tabiî olaylara aynı şekilde «ayet» denmesi İslamî görüşün temelinde İlahî ve tabiî düzenler arasında temelden bir yakınlığın bulunduğunu gösterir. Bu birlikçi görüş kutsal tarihi tabiat tarihiyle birleştirme işini meşrulaştırmaktadır.

Tabiattaki «işaretler» sorunu bizi İslamî tabiat tarihinin diğer bir temel özelliğine götürür. Birçok müslüman bilimadamı tabiatı incelerken Yaradan'ın işaretlerini bulmaya, Allah'ın izlerini kendi yapıtlarında tesbit etmeye çalışmışlardır (4). Bu özellik, olayların yalnızca maddî ve şu andaki nedenlerini bulmaya çalışan bazı modern bilim adamlarına ters gelmektedir. Fakat İslam açısından sonunda ilahî kaynağa ulaşmayan ve her fani varlığın Aşkın Nedenini hesaba katmayan hiçbir bilim meşru değildir. Müslüman doğa bilimcilerinin değindikleri ve birçok modern tarihçinin alay ettiği tabiatın harikaları, bitki ve hayvan yaşamlarından alınan ahlakî ve manevî dersler İslamî görüş açısından tabiat tarihinin en faydalı ve en temel unsurlarıdır. Bunlar okuyucunun tabiatta varolan ilahî kudretin farkına varmasına yol açmaktadır.

Belli bir açıdan İslamî görüş çok pratiktir. Bu görüşün beslediği ve olgunlaştırdığı bilimlerin hepsi

bir anlamda «faydalı»dır. Yani İslama göre insanın temel bir gereksinmesini karşılar. Sözgelimi, tarım, tıp ve tarih ve toplum bilimlerinde olduğu gibi sınırlı anlamda yarar sağlayıp, insanın fizikî ve sosyal gereksinmelerini karşılayabilirler. Veya mantık ve ilahiyat gibi, halkın batıl akıl yürütmelerle yanlış yollara sürüklenmesini önleyerek, kişinin dinî ihtiyaçlarını giderirler. Veya, son olarak, sembolik bir tabiat tarihi bilimi içeren batınî doktrinler gibi, Allah'ı burada ve şimdi arayan pek az kişinin ruhî gerçekleşme ihtiyacına cevap vermede yararlı olabilirler. Fakat İslam basit merakı veya akli ihtirası bir değer veya insanın temel bir ihtiyacı saymadığından yalnızca meraka dayanan hiçbir bilimi meşru saymamıştır (5). Tabiat tarihçilerinin doğal olgulardan ahlakî ve manevi dersler çıkarma arzuları bu yüzden İslam açısından meşrudur, çünkü manevi olarak anlamlı olup bir gereksinmeyi giderir. Bir ağacın yaprağının şu kadar gram olduğunu bulmak, bu açıdan eğer daha yüksek bir bilgi için gerekli değilse ikincil ve önemsizdir. Bu noktada müslüman tabiat tarihçilerine yöneltilen modern eleştiriler herhangi bir dayanaktan yoksundur ve bakış açılarının yanlış anlaşılmasından dolayıdır.

Modern bilim adamlarının anlamakta zorluk çektikleri İslamî tabiat tarihinin bir diğer yönü de daha var, ortaçağ yazarlarının safdillikle tabiatın büyüsel özelliklerinden söz edip, ilginç hayvan ve bitki tanımlamalarında bulunmaları. Pliny'nin **Historia Naturalia**'sı kitaplarda da benzer anlatımlar vardır. Bu kitaplarda sözedilen ve bugün acaip görünen bu yaratıklar çok çeşitli türlerdedir. Bu türlerden biri ilginç hayvan özellikle de bir zamanlar yaşamış ve sonra nesli tükenmiş veya azalmış olan deniz hayvanlarıdır. Bugün artık gözlenemez olmaları, onların tasvirini fantastik hale getirmektedir. Bir diğer tür

de ejderha, tek boynuzlu at ve mandrake gibi aslında yalnızca sembolik anlamları olduğu halde, bazı durumlarda bu sembolizmin bütünüyle unutulması sonucu «fizikötesi» anlam ve önemleri genellikle gözardı edilmemekle birlikte yanlışlıkla normal canlılar olarak kabul edilmeye başlanan hayvanlar ve bitkilerdir (6).

Tabiattaki «ilginç» olguların sıklıkla anlatılması ve ortaçağ yazarlarının bunları büyük bir iyiniyetle kaleme almalarına gelince, burada belirtmek gerekir ki bu insanların akılları, modern insanlarınınki kadar «taşlaşmamıştı» ve tabiat bugün olduğu gibi fizikî dünyadan bu kadar ayrılmamış, bu kadar «yoğunlaşıp» «pıhtılaşmamıştı» (7). Böylece antik ve ortaçağ metinleri okunurken, bugünkü Asya, Afrika ve Amerika'nın bazı bölümlerindeki insanlar gibi o çağın insanlarının da tabiatı modern bilimden daha değişik bir açıdan ele almakta olduklarını ve bugün aklî kapasiteleri tabiatın inceliklerini anlamaya artık yetmeyen modern insandan daha başka bir gözle tabiatı gördüklerini akılda tutmak gerekir. Kuşkusuz, pek çok müslümanın şiirsel zihinlerinin karekteristiği sonucu ortaya çıkan anlatım abartılmış üslûb yüzünden birçok yanlış anlamalara da neden olmaktadır. Fakat genelde İslamî tabiat tarihinin anlattıklarının büyük bir kısmı, ya fizikî gerçeklerin veya doğrudan gözlenmesi ya da sembolizm, yani gerçekliği, kendi nicel görüş açılarından dolayı onları ele almayı reddeden modern nicel bilimlerden şu veya bu biçimde etkilenmeyen tabiatın esrarlı yanlarının tanımlanması çerçevesinde anlaşılabilir.

Tabiat tarihi ve özellikle bu bölümde ele aldığımız bitki ve hayvanlar hakkındaki İslamî yazılar çok çeşitlidir. Müslüman yazarlar nadiren belirli bir konuda uzmanlaştıkları için bitki ve hayvan alemleriy-

le ilgili bilgiler yalnızca bilimsel metinlerde değil, edebî, tarihî, felsefî ve dinî yapıtlarda da bulunur. O kadar ki, tabiat tarihi için başvurulan kaynaklar arasında tarihçilerin, coğrafyacı ve gezginlerin, fizikçilerin, simyacıların, filozofların, ansiklopedicilerin, kozmografların, ahlakçıların, din bilginlerinin, sufilerin ve tabii özel olarak tabiat tarihini araştıran yazarların yapıtları bulunmaktadır.

Taberi'nin evrensel tarihi olan **Tarih'ir-rusul vel mulûk**'ü, Yakubi'nin ülkeleri anlatan **Kitabül büldan**'ı, Makdisi'nin **Kitabül bed' ve't-tarih**'i, Mesudi'nin **Murucuz-Zeheb** ve **Kitabul-tenbih ve'l-işraf**'ı, Cüveyni'nin **Tarih-i cihan guşa**'sı ile Ebu Abdullah İbnül İdrisi'nin coğrafyası, evet tüm bunlar tabiat tarihi konusunda değerli bölümler içerirler. Hatta, bir yandan da müslümanların tüm yaratıkların yaşamını değerlendirdikleri ve yaratılıştan evrenin yokolacağı kıyamet gününe kadar geçen süreyi kapsayan zaman kavramını, diğer yandan da tabiat tarihinin temelini oluşturan coğrafi konumlar, yedi iklim ve diğer yeryüzü olaylarını anlatan birer kaynaktırlar (8). Daha da fazlası, bitki ve hayvan incelemelerinin evrenin hem yersel, hem göksel (9) diğer bölümlerinin incelenmesiyle ne derece yakın olduğunu ve tabiat tarihinin insanın tarihi ile kutsal tarih arasında nasıl dokunduğunu da açığa çıkarmaktadırlar.

Tabiat tarihinin diğer bir kaynağı da, müslüman dünyasının az çok daha fazla birlik içinde ve yolculuğunda daha kolay olduğu zamanlardan kalma seyahat kitaplarıdır. Birkaç isim verecek olursak Ebul Hasanül Mağribi, İbni Zubeyr, Biruni, Nasir-i Hüsrev'in kitapları bizzat bu şahsiyetlerin gözlemlediği hayvan ve bitkiler ile diğer kaynaklardan öğrendikleri bilgileri içermektedir. Bu bilgileri yorumlamaları ise kendi düşünce ve deneyimlerine göre değişmek-

teydi. Mağribi'de basit tanımlamalar, Biruni'de detaylı fizikî gözlem ve buna dayanan çıkarımlar, Nasirî Husrev'de ise tabiat hakkında felsefi ve metafizik düşünceler bulunabilir.

Bu kara gezginlerinin yanısıra birçok denizci de vardır. Bunlardan Tüccar Süleyman üçüncü/dokuzuncu yüzyılda Çin kıyılarına kadar ulaşmış ve Hind okyanusu ile Çin kıyılarının birçok harikalarını bildirmiştir. Şihabuddin Macid, Süleyman İbni Mehri ve Piri Reis ise dokuzuncu/onbeşinci ve onuncu/onaltıncı yüzyıllarda Akdeniz ve Hind okyanusunda gezerek buraları detaylı bir şekilde anlatmışlardır. Tabiat tarihi kitaplarında bulunan deniz hayvanlarıyla ilgili bilgiler ve gerek arap gerek İran kaynaklı olsun, **Arap Geceleri ve Sinbadname** gibi birçok masallar, bu deniz tüccarları, maceracılar ve bazen de dünyanın o zaman bilinen taraflarına giden askerlerin anılarından alınmıştır.

Diğer bir açıdan bakılacak olursa, bir başka doğa tarihi kaynağı da tıptır. Yunan ve Hind tıplarının mirasçısı durumundaki İslam tıbbı her zaman genel bir canlılar teorisine sahipti. Hemen hemen tüm tıbbi yapıtların girişinde hayvanların iç yapısını ve organların işleyişini anlatan genel bir bölüm bulunurdu (10). Hatta İslam tıbbında tedavinin büyük bir kısmı bitkilere dayandığı için tıbbî kitapların çoğunda bitkilerin farmakolojik özelliklerini bildiren bölümler bulunurdu. Aslında denebilir ki hayvan ve bitkilerin metafizik ve felsefi incelemesinden ayrı olarak botanik ve zoolojideki müslüman araştırmalarının çoğu farmakoloji, tarım, tıp ve hayvan yetiştiriciliğinin emrine girmiştir. Ali Taberi'nin Firdevsül Hikmet, Muhammed İbnü Zekeriya Razi'nin **el-Havi** ve İbni Sina'nın **Kanun**'unda zooloji ve botanik hakkında önemli bölümler bulunmaktadır.

Antik çağda tıp ve botaniğe daha yakınken sonraları madencilik alanı içine giren simya da tabiat tarihine önemli katkılar sağlamıştır. Çin simyasında eliksir (bengisu) ile bitki yaşamı arasında sıkı bir bağ buluruz. Hatta bazı modern bilginler ingilizcedeki «alchemy» sözcüğünün kendinden türediği arapça **kimya** kelimesinin, Çince «bitkinin altın yapan özsuyu» anlamındaki **Chin-la**'dan geldiğini ileri sürerler (11). Bu teorinin geçerliliği ne olursa olsun, bitki ve hayvan sembolizminin simyada önemli bir rol oynadığı şüphesizdir. Cabir İbni Hayyan ve Batı'da Flamel ve Basil Valentine gibi birçok simyacının yazıları bu sembolizmin önemini vurgular. İslam simyasında Cabir gibi bazı yazarlar bitki ve hayvanların saklı ve «gizli» nitelikleri hakkında özel yazılar yazmışlardır (12). Cabir, Şemseddin el-Sûnî ve Cildakî gibi gizli bilimlerle (el Ulûmul garibe) uğraşanların hepsi bitki ve hayvanların psişik ve sembolik özellikleri ile insanın nefsî, fizikî ve ruhî yaşamı üzerindeki etkilerini anlatan risaleler kaleme almışlardır.

Filozoflar da bitki ve hayvanları —Aristo'nun terimini kullanacak olursak «oluşma ve bozulma» dünya görüşü içinde ele almışlardır. Ortaçağ felsefesinin hiyerarşi fikri ve Birden başlayıp melekî ve aklî sistemler yoluyla madde dünyasına inip maden, bitki ve hayvanlar aracılığıyla tekrar herşeyin kaynağına dönen varlık zincirine dayandığını akılda tutmak gerekir. Filozoflar ve özellikle de Meşşailer bu yüzden bitki ve hayvanlarla ilgili tartışmalara hep bu varlık zincirindeki yerleri noktasından girmişlerdir. Bu tip tartışmaları yalnız Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd gibi Meşşailerde değil, Suhreverdi ve Molla Sadra gibi İşrakilerde ve Gazalî ve Nasreddin-i Tusî gibi Sünni ve Şii kelâmcılarda da bulabiliriz. Bu felsefî eserlerdeki en detaylı ve derin bitki hayvan anlatımı İbni Sina'nın **Şifa**'sında yer alır. Bura-

da İbni Sina yalnız bitki ve hayvanların kozmik hiyerarşideki yerini değil, yapılarını, oluşumlarını ve gelişimlerini de anlatır. **Şifa**'nın tabiat felsefesi hakkındaki yedi ve sekizinci bölümleri ortaçağ tabiat tarihinin en önemli kaynaklarıdır.

Molla Sadra'nın İbni Sina'dan daha fazla olarak bitki dünyasının kozmolojik önemini vurguladığını ve aslında **Risale filhaşr** gibi bazı eserlerinde «Diriliş Günü»nde bitkilerin dirilişinden bahsettiğini de burada hatırlatmak gerekir.

Şifa'ya konunun evrenselliği açısından benzeyen, ancak onun kadar sistematik olmayan ve İslamın ilk yüzyıllarından beri çok tutulan birçok ansiklopedi de vardır. Bunların ilk örneklerinden biri, ikinci Hicri yüzyılın sonunda yazılan Urfalı Eyüb'ün **Hazineler Kitabı**'dır (13). Bu türün daha önemli bir kitabı da hem bitkiler hem de hayvanlar hakkında Hind, İran ve Yunan kaynaklarından alınıp geniş bir metafizik ve felsefi potada bir araya getirilen bilgileri kapsayan **İhvanüs-Safa**'nın **Risaleler**'idir (14). Tabiat tarihi için bahsedilmeğe değer bir diğer kaynak da Mustavfi Kazvini'nin sekizinci/ondördüncü yüzyılda Farsça yazdığı ve bitki ve hayvanları anlatan bölümleri içeren **Nüzhetül Kulub** (Kalblerin Sevinci) (15) adlı ansiklopedisidir. Bu konudaki diğer kitaplar dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl tarihçisi Abdurrahman es-Suyuti'nin **Kitabül evail** (Bilgide Başlangıç Kitabı) ve **en-Nukâyat'ul-Usûdul-mühimme li ulum cemme** (Tüm Bilimler İçin Önemli Kaynaklardan Seçmeler) adlı yapıtları ile, ortaçağ bilim adamları da dahil olmak üzere tüm bilginler hakkında yazılan Hacı Halife Kâtip Çelebi'nin **Keşfezzünun**'unu sayabiliriz. Tüm bu ansiklopediler bitkiler ve hayvanlar hakkında bazı bölümler içerirken, **Nüzhetul Kulub** ve **Risaleler** gibilerinde özel olarak tabiat tarihine ayrılmış kısımlar bulunmaktadır.

Kozmografi yapıtları da ansiklopedilere benzerse de, onlar kadar çok konu içermezler. Daha çok doğrudan dünyanın yaratılışı, sonraki gelişimi ve tabiat harikaları ile uğraşırlar. Bu yazı türü sonraki yüzyıllarda çok popüler hale geldi. Bunların en ünlü örnekleri her ikisi de yedinci/onüçüncü yüzyılda yazılan Ebu Zekeriya Kazvini'nin **Acaibul mahlukat** ve Şemseddini Dimaşki'nin **Nuhbetüddehr** (Zamanların Seçimi) adlı kitaplarıdır. Bu eserlerde tabiat tarihiyle mitoloji bir araya gelmiştir ve tabiatın her an Yaradan'ın kudret hikmetini sergilediğine dikkati çeken müslüman zihniyetinin en güzel örneklerinden biridir.

Tabiat tarihinin tüm kaynaklarını gözden geçirirken, yaşamın ve bitki ve hayvanların niteliklerinin ahlakî ve ruhî bir ders çıkartmak amacıyla incelendiği ahlakî, dinî ve tasavvufî metinlere de değinmek gerekir. Tabiat tarihinin özellikle de hayvanların yaşamının bu şekilde kullanılması Doğu edebiyatında çok fazladır, örneğin **Kelile ve Dimne** (16) Firdevsi'nin **Şehname**'si, **Binbir Gece Masalları** ve Sadi'nin **Gülistan**'ı gibi. Benzer şekilde, bazı dinî metinlerde de hayvanlar ahlakî değerleri açısından ele alınmıştır, sözgelimi el-Cahiz'in **Kitabül Hayavan**'ı hayvanlar hakkında dinî ve ahlakî bir kitaptır (17). Tasavvufî yazılarda da bitki ve hayvanlar kozmik özellikleri ve **Sâlik**'in kosmosdaki yolculuğu açısından ele alınmışlardır. Bu yapıtlarda bitki ve hayvanlar evrensel bir düzenin gerçekliklerini temsil eden sembolik özellikleri ile anlatılmaktadır. Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin **Mesnevi**'si bu açıdan oldukça zengindir. Feridüddin Attar'ın **Mantıkül-tayr** (Kuşların Söyledikleri) ında ise Sufi müridin ilahî huzura çıkma yolundaki tüm arzusu herbiri bir manevi türü simgeleyen otuz kuşun ağzından anlatılmaktadır.

Son olarak, yalnızca bitki ve hayvanları anlatan

(18) ve belki de tabiat tarihi hakkında en önemli bilgi kaynağımız olan eserler vardır. Burada yalnızca bir ikisine değinilecektir. Bunlar hepsi de bitkiler, zooloji ve hayvan yetiştiriciliği hakkında olan tarım, farmakoloji ve botanik metinlerini içermektedir.

Tarım alanında, İbni Vahşiyye'nin **el-Filahatün-nebatiye** (Bitki Tarımı) adlı eseri bu konudaki en etkili müslüman eseridir. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda, geniş ölçüde Keldani ve Babil kaynaklarından yararlanılarak hazırlanan bu kitapta yalnız tarım değil, gizli bilimler ve özellikle büyü ve sihir de bulunduğundan arapçada gizli bilimler hakkında yazılmış en önemli kitaplardan biri kabul edilir (19). Bu eser tarım bölümü altıncı/onikinci yüzyılda İbni Avvam tarafından **Kitabu'l-filâhâ'da** (Tarım Kitabı) sistemleştirilerek geliştirilmiş ve böylece konusundaki en önemli müslüman eseri haline gelmiştir. İbn Avvam daha çok tarım için yararlı özelliklerini belirterek beşyüzden fazla bitki ve meyve ağacından bahseder. Bu iki eser ortadoğu insanının yüzyıllar süren tarım deneyimini anlatmakta ve bitki, hayvan yaşamına ait birçok özellikleri belirtmektedir.

Botaniğe gelince, ilkçağ arap şiirinde bile birçok önemli ipuçları bulunabilir. Tabiatı sistematik bir şekilde anlatan, ancak bugün çoğu kaybolmuş olan birçok eser vardır. Bunların en önemlilerinden biri üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ünlü tarihçi ve bilginlerinden olan Ebu Hanife ed-Dinevarî'nin bugün ancak birkaç parçası elimizde bulunan **Kitabün-nebat** (Bitkiler Kitabı) ıdır (20). Farmakoloji ve botaniğin birleştiği sonraki kitaplar arasında en ünlüleri Ebu Cafer el-Gafiki'nin (21) **Kitabul Edviyetül müfredatı** (Basit İlaçlar Kitabı), yedinci/onüçüncü yüzyılın Endülüslü yazarı İbnül Baytarı (22) yazıları ve onuncu/onaltıncı yüzyıl Faslı yazar Kasımül Gassani'nin **Hadikatül ezhar fi serh meziyetül uşb vel akkar** (İlaç ve Otların

Özelliklerinin Anlatılmasında Çiçek Bahçesi) adlı yapıtlarıdır. Zoolojide Ebu Sa'id Buhtışû'nun **Menafiül hayavan**'i (Hayvanların Yararları) ile Esma'î'nin çeşitli vahşi ve evcil hayvanlar hakkındaki risaleleri hayvanlar üzerine yazılmış ilk eserleridir. Yine bu ilk devrede tanınmış Mutezile kelâmcısı ve filolog el-Cahiz'in **Kitabul Hayavan** adlı eseri vardır. Arap edebiyatının en ünlü kitaplarından biri olması nedeniyle üçüncü/dokuzuncu yüzyılda yazılan bu kitap hayvanların yaşamını masallar, fıkralar, kelâmî, tartışmalar ve Arap şiirinden alıntılarla anlatmaktadır. Bu kitabın kaynakları arasında Kur'an, Hadis, Arap şiiri ve özellikle İslam öncesi Arap şiiri bulunmaktadır ki, el-Cahiz Yunan yazarlarını, Aristo'nun kişisel gözlemlerini ve çeşitli gezginlerden toplanan bilgileri reddetmek için bu kaynakları kullanmaktadır.

Kemaleddin Demirî'nin, Cahiz'den beş yüzyıl sonra yazdığı **Hayat-ül Hayavan**'ı zooloji ve özellikle hayvan psikolojisi hakkında yazılmış en önemli müslüman eseri kabul edilmiştir. Bu eser büyük bir oranda Cahiz'in kitabına dayanmakla birlikte, Demirî onunla kendi arasında yaşayan ansiklopedist ve kozmograflardan da yararlanmıştır. Ayrıca bu kitap kendi alanında arap edebiyatının en kapsamlı kitabı kabul edilir ve bu yüzden de yazıldığı günden beri her yerde okutulmakta ve öğretilmektedir.

Yukarıda sözü geçen yazarların çoğu bitki ve hayvanları hemen hemen benzer felsefî görüş açılarından ele almışlardır. Bu tutum genellikle Yunanlılardan ve özellikle de Aristo'nun **Physica** ve **De Caelo**'sundan alınmıştır. Bu kitapta daha önce de değinildiği gibi evren ikiye ayrılmıştır: Gökler ve değişimler veya oluşma - bozulma (kevn - fesad) dünyası, bu dünya ayaltı alemi temsil etmektedir. Bu alem dört unsurdan oluşmuştur: ateş, hava, su, toprak (23). Bunlar, ateş en üstte ve toprak en altta olmak üzere

içiçe kürelerden yapılmıştır. Bu unsurlar çeşitli oranlarda birbiriyle birleşirler (24) ve doğru bir orana erişildiği zaman Dünya Ruhu'nun veya bazı yazarların deyimiyle tabiatın fakültelerinden biri bu bileşikle bir bağ oluşturur ve bu bağlanma sonucu herbirini Dünya Ruhu'nun yeni bir fakültesi veya bazılarının deyimiyle yeni bir ruhun meydana getirdiği madenler, bitkiler ve hayvanlar oluşurlar (25). Yani, tabiattaki tüm alemler aynı dört unsurdan yapıldıkları ve kendilerine evrenin tüm damarlarında dolaşan aynı güce —Dünya Ruhu ve tabiat— ait ruh veya fakültelere verildikleri için birleşmiş durumdadırlar.

Madenler, bitkiler ve hayvanlar varlığın hiyerarşik düzeninde sıralanırken, gizli de olsa yaratılışın diğer düzenlerine bağımlı bulunan nedenler aracılığıyla, meydana gelirler (26). Bu nedenler Aristo tarafından ortaya konan daha önce de değindiğimiz madde, formfail ve son amaç (finalite) tır. Bitkilerin maddî nedeni dört unsurdan oluşur, formal neden ay-altı yöredeki değişimlerde aracı olan güçleri ve çeşitli kozmik akılları sembolize eden gezegen etkileri takımı, fail neden tabiat veya dünya ruhu ve nihaî amaçsal neden de bitkilerin hayvanlar tarafından yiyecek olarak kullanılmasıdır (27). Hayvanların nedenleri de aynı olmakla birlikte, onların nihaî amaçsal nedeni insanlar tarafından kullanılmalarıdır (28).

Bitkilerde, madensel ruhun (er-ruh'ul-akdiyye) güçlerinin yanısıra, üç beslenme (gaziye) fakültesine ve büyüme (namiya veya münmiyye) ile üreme (müvellide)'ye sahip nebati ruh'un (en nefs'ün nebatiyye) güçleri de bulunur (29). Hayvanlarda ise, madenî ve nebatî ruhların fakültelerinin yanısıra, hareket (muharreke) ve algı güçleri (müdrike) de vardır. Hayvansal fakülteler aşağıda özetlendiği gibidir (30).

Hayvani hareket gücü
nefs (muharrike)
algılama gücü (müdrike)
İstek gücü (şevkiyye)
bedenin hareket gücü
(fa'ile)
Şehvet gücü (Şehvetiyye)
Öfke gücü (gadabiyye)

Herşeyin canlı ve hayvanlarla bitkilerin kendi ruhları olduğuna inanan müslüman tabiat tarihçileri bu yaratıkların davranışlarını yukarıda açıklanan özelliklere dayanarak açıklamaya çalışmışlar ve böylece bitki ve hayvanları «makine» olarak gören Descartes sonrası görüşlerin girdiği çıkmazlardan kurtulmuşlardır.

Bitki ve hayvanların sınıflandırılması, bunların fakültelerinin ortaya çıkarılması çalışmalarıyla yakından ilgili olup bazı durumlarda yukarıda anlatılan ruh güçlerinin hiyerarşisine dayanmaktadır. Müslüman yazarlar özellikle hayvanlar konusunda bazıları Aristo'dan alınan bazıları da kendileri tarafından bulunan birçok sınıflandırmalar yapmışlardır (31).

Bitkiler ise ağaçlar, çalılar, otlar ile ağaçlarla çalılar ve çalılarla otlar arasında yer alanlar olmak üzere ayrılmışlardır. Bu ayırımın daha detaylı bir şekli **Şifa**'nın yedinci bölümünde bulunmaktadır ki burada her tür açık olarak tanımlanmaktadır. Örneğin ağaç, gövdesi üzerinde duran, çalı, gövdesi toprağa yayılan ve ot da gövdesi bulunmayan birer bitki olarak tanımlanmıştır. İbni Sina bitkileri bir de bulundukları iklime göre çöl, yarı-tropik vs. olarak ayırmaktadır.

Mustavfi Kazvini'nin **Nüzhetül Kulûb**'unda her yıl yalnızca yaprakları ve meyveleri yenilenen ağaçlarla, her yıl kökünden başka her tarafı değişen tohumlu ağaçlar arasında da bir ayırım yapılmaktadır.

Ağaçlar meyve veren ve vermeyen olarak ayrılır (32). Tohumlu bitkilerde gıda olarak kullanılmaları bakımından dört sınıfa ayrılır. i) Günlük yiyecek kullanılan ve dört halita'dan birini oluşturan (ahlât) —kan, sarı safra, balgam ve kara safra— biri haline gelip bedenin bir bölümünü oluşturanlar; ii) Yalnızca ufak bir kısmı tıbbi amaçlar için kullanılabilen ve genellikle soğuk ve ıslak olanlar, iii) Güzel kokuları olan ve genellikle çiçeklerden elde edilen parfümler, ıtriyat, iv) Yiyecek olarak veya tıbbi amaçlarla daha az kullanılan çeşitli bitkiler.

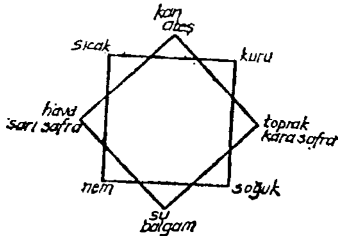
Bitkilerin sınıflandırmasını yapan birçok yazar, yapılarını da incelemiştir. Bu tip bir çalışmayı **Şifa**'da bulabiliriz ki İbni Sina bitkilerin bölümlerini birincil ve ikincil organlar olarak ayırmıştır. Birincil veya asli organlar kök, gövde, dallar, kabuk, odun ve çekirdek; ikincil organlar ise meyve, yaprak ve çiçeklerdir. Az çok değişik bir şekilde İhvanü's-Safâ da bitkileri dokuz parçaya böler —kök, damar, ana dallar, dallar, yaprak, renk, meyve, kabuk ve çekirdek— ve yalnızca mükemmel bitkilerin bunların dokuzuna da sahip bulunduğu görüşünü ileri sürerler.

Hem İbni Sina hem de İhvan, bitki ve hayvan dünyaları arasında devamlı karşılaştırma yapmışlardır. İhvan, daha sonraki birçok yazar gibi çeşitli közmik düzenler arasında varolan sembolik bağlantılara dikkat çekmek için gök cisimleri ile de aynı karşılaştırmayı yapmıştır (33). Bitkileri hayvanlarla karşılaştırırken müslüman bilginler, birçok durumda aynı bitkide bir arada bulunan ancak hurma gibi bazı yüksek bitkilerde ayrılmış olan dişilik ve erkeklik özelliklerinin farkındaydılar. İbni Sina bitkilerin tohumlarıyla kuşların yumurtaları arasında bir benzerlik kurmaktadır ki; herbiri yaşamın kaynağı olan bir merkeze ve yeni nesil için yiyecek sağlayan bir çevreye sahiptir. Aynı şekilde bir ağacın gövdesinden bir

dalın çıkmasıyla hayvanlar dünyasında yeni bir neslin doğması arasında da benzerlikler bulur.

Bitkilerin sınıflandırılması ve tanımlanmasında, müslüman botanikçilerin en büyüğü olan İbni Baytar'a değinilmeden geçilemez. El-Gafiki ve Dioscorides ve Galen gibi daha önceki yazarlara dayanıp kendi de birçok gözlemler yapan İbni Baytar anavatanı Endülüs ve İslam dünyasının diğer bölümlerinde bulunan 1400'den fazla bitkiyi dikkatli bir biçimde tanımlamıştır. İbni Sina'nın **Kanun**'unu örnek olarak yazdığı **Kitabül Muğni**'de ise bu bitkilerin tıptaki kullanımlarını açıklamıştır. İbni Baytar'ın etkisi Fas'tan Hindistan'a kadar İslam dünyasının heryerinde kendini göstermiştir. Üç yüzyıl sonra Faslı botanikçi el-Gassani, İslam dünyasındaki en güzel bitki sınıflandırmasını verirken büyük ölçüde İbni Baytar'ın bilgilerine dayanıyordu.

Hayvanların incelenmesinde de bitkilerde olduğu gibi yapı, sınıflandırma ve tanımlama üzerinde durulmuştur. İnsan da dahil olmak üzere hayvanların mizacı diğer varlık dünyalarının mahiyet ve niteliklerinin ışığı altında incelenmiştir. Bedensel sıvılarla olan ilişkileri şöyle bir diyagram halinde gösterilebilir (34).



Şekil.

Hayvanın yapısı, herbiri belli bir iç organla ilgili olan dört unsurun dengesi olarak anlaşılmıştır.

Organlar ise iç dengeyi sağlamaya yönelik fonksiyonlarının ışığında değerlendirilmiştir. Benzer şekilde, bitkilerin hem yiyecek, hem de ilâç olarak hayvanlar üzerindeki etkileri, mahiyetleri yani, her iki varlık dünyasının da paylaştığı soğukluk, nemlilik vb. ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu durum, tabiattaki çeşitliliğin nasıl tek bir birlik halinde algılandığının örneklerinden biridir.

Hayvanların sınıflandırılmasında, bitkilerinkinde de olduğu gibi bazıları Aristo'nun yapıtlarına dayanan birçok prensipler geçerlidir. Cahiz, Kitabül hayavan'ında hayvanları hareketlerine göre ayırır. Ona göre hayvanlar dört sınıftır —İnsan, dörtayaklılar, av hayvanları ve böcekleri de içine alan yürüyenler; vahşi kuşlar, av kuşları ve sivrisineği de içine alan uçanlar, yüzenler ve sürünenler. İhvanüs-Safa da birçok sınıflandırmalar verir. Bunlardan biri Cahiz'-inkine benzer şekilde havada yaşayanlar, —kuş ve böcekler gibi—, suda yaşayanlar —balık, ahtapot, kurbağa ve yumuşakçalar gibi—, karada yaşayanlar —dört ayaklılar gibi— ve toprakta yaşayanlar —kurtlar gibi— (35) olarak yapılan ayrımdır. Diğer bir sınıflama da duyu organlarının gelişimine, yani en düşük hayvanların yalnız dokunma duyusuna, kurtçuk ve diğerlerinin dokunma ve tadalma duyusuna, deniz hayvanlarıyla karada karanlık yerlerde yaşayanların dokunma, tadalma ve koklama duyusuna, böceklerin görme hariç tüm diğer duyulara ve son olarak mükemmel hayvanların ise her beş duyuya da sahip olduğuna göre yapılan sınıflandırmadır.

Birçok müslüman yazar hayvanları üremelerine göre sınıflandırırken, Aristo'nun yolunu tutmuşlardır. Bunun basitleştirilmiş bir şeklini İhvan'ın Risaleleri'nde buluruz ki, burada hayvanlar üçe ayrılır: Tam mükemmel olup yavrularına gebe kalan, emziren ve büyütenler, böyle yapmadan yalnızca dişisini

dölleyen, yumurtlayan ve kuluçkaya yatanlar ve bunların hiçbirini yapmayıp, çürüme - kokma sonucu meydana gelenler. Bu sınıflandırmanın daha gelişmiş şekilleri İbni Sina, İbni Rüşd ve yorumları hayvanlar hakkında detaylı tartışmalar içeren diğer **Şifa** yorumcularında da bulunabilir.

Hayvanların genel bir tanımlaması, **cinler** (36) ve insanlar da dahil olmak üzere Kazvini'nin **Acaibil Mahlukat**'ında bulunur. Bu eserde hayvanlar yedi sınıfa ayrılır: Başta, rasyonel bir ruha (en-nefsu'n-natıka) sahip olup, bedeni evrenin küçültülmüş bir modeli ve her parçasının ruhî bir anlam ve amacı olan bir mikrokosmos, yani insan bulunmaktadır. Sözgelimi insan dik duruşludur, çünkü fiziksel varlığını aşmak için ruhi bir istek duymaktadır ve küresel şeklin mükemmelliğinden dolayı kafası yuvarlaktır. İkinci tür, ateşten oluşan ve birçok şekle girebilen cinlerdir. Kazvini'nin yazdığına göre, Allah melekleri ateşin ışığından, cinleri alevinden, şeytanı ise dumanından yaratmıştır. Yeryüzünde insanın gelişinden, yani Adem'in düşüşünden önce cinler yaşıyorlardı ve kendilerine ait dinleri ve peygamberleri vardı; ancak bozgunculuk yapmalarından dolayı Allah yeryüzünü temizlemek üzere melekleri gönderdi ve cinler de uzak adalara dağıtıldılar. Şeytan veya İblis de bu tür hayvanlardandır (37).

Cinlerden sonra at gibi yük hayvanları, sonra inek gibi büyük baş hayvanlar (sığır), sonra vahşi hayvanlar, sonra kuşlar ve en son olarak da böcekler ve sürüngenler gelir. Kazvini daha sonra, öncelikle mitolojik ve sembolik olan ilginç hayvanlara ve nihayet meleklere, biçimleri, fonksiyonları ve renklerine de birer bölüm ayırır (38).

Hayvanların anlatılmasında müslüman yazarların hiçbir eseri Demirî'nin **Hayatül Hayavanı** kadar tam değildir. Burada hayvanların davranışları, içgüdüleri,

psikolojileri ve insana olan tıbbi ve manevî faydaları anlatılmaktadır. Demirî, etkisi altında kaldığı İbnül Baytar'ı takip ederek, önce hayvanları alfabetik olarak sıralamakta ve sonra da Aristo, tabiat tarihçileri, kelâmcılar, Şemseddin el-Buni gibi batınî yazarlar, Arap şiiri, Kur'an ve Hadis'ten yararlanarak hepsini tanımlamaktadır. Bu tanımlama sırasında sık sık aslanın krallığı gibi hayvanların sembolik yönlerine değinmekte ve bu tip tabiat tarihi eserlerinde görüldüğü üzere tabiatın fiziksel incelemesini ruhsal incelemeyle birlikte yapmaktadır (39).

Bitki ve hayvanların sınıflandırılması ve yapısı incelenirken geleneksel derecelenme kavramı ile modern evrim kavramı arasında da bir karşılaştırma yapılabilir. Biruni ve İhvan gibi birçok müslüman yazarın fosillerin anlamlarını ve dünya tarihinin diğer zamanlarında yeryüzünde değişik bitki ve hayvan toplulukları bulunduğunu bildikleri şüphesizdir. Hatta varlığın derecelendirilmesi veya bir ruhun tabiatın tüm alanlarından geçmesi birçok filozof ve sufi tarafından öne sürülmüştür (40).

Tüm İslamî düşünce okulları temel varlık hiyerarşisi üzerine kurulmuştur, ancak, değişik bir şekilde algılarlar bunu. Meşşailer varlık düzeylerinin sembolleri olarak Batlamyus kosmosunun düzeylerinden, İşrakiler ise uzunlamasına meleksel düzenden söz ederler. İbni Arabi okulunun sufileri öğretilerini ilahi hazır olmaların dilinden anlatırken, Molla Sadr'ın takipçileri düşüncelerini cevherî (tözsel) hareket (hareketül cevheriye) doktrini üzerine kurarlar. İslam düşüncesinin tüm hikmet okulları, daha yüksek varlık düzeyi imkânlarının gelecekte hayalî bir zamanda değil de, şimdi, burada varolduğu bir evrende «kemale» doğru dikey bir harekete inanıyorlardı. Bu yüzden modern anlamdaki evrime görünümler ne olursa olsun karşıdırlar. Evrim ve ilerleme psikozu içine gir-

miş modern müslümanların tüm görüşlerini de reddederler (41).

Kısaca anlatmaya çalıştığımız İslam tabiat tarihi geleneği birinci Hicri yüzyıla kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Bu uzun tarih boyunca Yunan biliminin çoğunu ve Hind ve İran bilimlerinin de bazı bölümlerini alarak, Aristo'nun biyolojik çalışmaları dışında, kendinden öncekilerden her yönden daha kapsamlı bir bilim yaratmıştır. Tümüyle İslamî bir bilimdi bu, yani tevhid esasına dayanan İslamî görüşün özge dehası üzerine kurulu bir bilim. Bu prensip İslam tabiat tarihinde birçok yönden bellidir, örneğin tabiatın birliği ve herşeyin birbiriyle olan ilişkişinde olduğu gibi. Müslüman tabiat tarihçileri tabiatta Allah'ın âyetlerinin varlığını vurgularken ve kendilerindeki ilahi hikmeti görme amacıyla bitki ve hayvanları incelerken hep bu noktayı ortaya koyuyorlardı.

Bu gelenek, özellikle de yedinci/onüçüncü yüzyıldan öncesi Latin Hristiyanlığı ve ortaçağda tabiat tarihi biliminin oluşmasında derin etkiler yapmıştır. Albertus Magnus ve Roger Bacon gibi yedinci/onüçüncü yüzyıl yazarlarının, hatta Rönesanssa Paraselsus ve Agrippa gibi kişilerin geniş bir şekilde İslamî kaynakları kullandıkları çok iyi bilinmektedir. Doğuda ise bu çalışmalar dokuzuncu/onbeşinci yüzyıldan sonra çok zayıflamış olsa bile, yine de zamanımıza kadar süregelmiştir. Mağrib'tekiler gibi Hind ve İran bilginleri de Allah'ın Hikmet'ini keşfetmek, Kur'an'ın diliyle «afaktaki âyetini» görmek ve bundan manevi dersler çıkarmak amacıyla tabiatı, Allah'ın birlik sergileyen bir elişi olarak incelemeye devam etmişlerdir. Bu tabiat tarihi geleneği ancak bu ruhla ele alındığında İslamî öğrenimin bütüncül bir parçası haline gelmiş ve İslamın manevî ve aklî açısıyla uyum içinde kalmıştır.

ONBİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Tabii bilimler de dahil olmak üzere geleneksel kozmolojik bilimlerin anlamını tartışmak fırsatımız olmuştu. Geleneksel bilimler, Allah ve suprakozmik gerçeklerle ilgili olan metafizik ve kosmosdaki varlıklarla ilgili olan kozmoloji olarak ayrılmalıdır. Bkz. T. Burckhardt «Nature de la perspective cosmologique» **Etudes Traditionelles**, vol. XLIX, 1948.

(2) Bkz. S.H. Nasr, **Science and Civilization in İslam** girişi, S.H. Nasr, **Islamic-Science An Illustrated Study**, Londra, 1976.

Ebu Yahya Zekeriya Kazvini ünlü **Acaibül mahlûkat'**ında İlahi Hikmet'in Evren'in her atomunda ve çokluğun her şeklinde bulunmasının İlahî Birlik'in bir kanıtı olduğunu yazar ve ünlü «ve fi küllî şey'in lehu âyetun tedellü alâ ennehu vadidûn» (ve her şeyde O'nun bir olduğuna delâlet eden bir âyet vardır) sözünü tekrarlar.

(3) Fakat bir çalışmada yalnızca botanik ve zoolijiden bahsetmekteyiz. Tabiat tarihinin çeşitli yönlerinin yukarda andığımız iki kitabımızda ele aldık.

(4) Ortaçağ Hristiyan bilim adamları tabiatta **vestigia Dei** (Tanrının âyetleri)'yi ararken benzer bir amaç güdüyordu.

(5) Tartışmasız, bilgiyi hareketin altına düşürmek amacını taşımamaktadır. İslam görüşünde bilginin hareket olan üstünlüğü peygamberin «Bir saatlik tefekkür bin sadakadan daha iyidir» veya «Bilginlerin kalemi şehitlerin kanından daha değerlidir» gibi sözleriyle

ortaya konmuştur. Ancak burada göstermek istediğimiz, insanın manevi, dini ve sosyal gereksinmelerinden sokutlanmış tek başına bir düşüncenin İslam'da kabul edilmediğidir.

(6) Çoğu ortaçağ yazarları özellikle de bazı simyacılar hayvan ve bitki sembolizminin farkındaydılar ve ne yazdıklarının da bilincindeydiler.

(7) Tabiatın ve yasalarının her zaman aynı olmayabileceği ihtimalini kavramak bazıları için zor olabilir, ancak bunların aynı olduğunu kanıtlayacak herhangi bir mantıksal veya bilimsel neden de yoktur. Aslında bu tekdüzelik modern bilimin tarihsel yönünün temellerinden biridir. Diğer yandan kutsal metinler ve metafizik doktrinler tabiatla ve fizik ve zihni yapıdaki «çevrimsel» değişimlere değinmektedir. R. Guénon **The Regn of quantity and the Signs of the Times**, Baltimore, 1978.

(8) Bunlar da adları gelecek diğer yazarlar hakkında fazla bilgi için Bkz. G. Sarton, **Introduction to the History of Science**, Mieli, **La Scince arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale** ve **B. Carra de Vaux**: Les penseurs de l'Islam, Paris, 1921. Yukarda bahsedilen metinlerden 1841'de Spenger tarafından ingilizceye çevrilen **Murucaz-Zeheb** tabiat tarihinin tarihsel ve coğrafi yayısı üzerinde önemli bir kaynaktır.

(9) İslamî tabiat bilimcileri dünyayı, herbiri ayrı bitki ve hayvan örtüsüne sahip yedi iklime ayırmakla kalmamış, her birini onlara arketipi ve «koruyucu meleği» olan bir de gezegenle bağdaştırmışlardır. Bu astrolojik teorinin örneği için bkz. İhvanüs Safa'nın **Rasail'i**, Kahire, 1928 ve P. Duhem **La système du monde**, vol. II, Paris, 1914.

(10) Hayvanların iç yapıları hakkında hiçbir kitap İbni Sina'nın **Kanun'**u kadar güzel ve tam değildir. Bkz. **A. treatise on the Canon of Medicine**'a Gruner tarafından yazılan giriş, Londra, 1930.

(11) Bkz. S. Mehdihasan, «Chemistry, a Product of Chinee Culture», **Pakistan Journal of Science**, 1957, vol. IX

(12) Bkz. P. Kraus, **Cabir İbni Hayvan.**

(13) A. Mingana : **Encyclopaedia of Philosophical Sciences as Taught in Baghdad in 817 AD or Book of Treasures of Job of Edessa**, Cambridge, 1935.

(14) **Rasail**'in insanlarla hayvanlar arasındaki tartışmaları konu alan ilginç bir bölümü J. Platts tarafından **Dispute between Man and the Animals** adı altında ingilizceye çevrilmiştir. Londra, 1869.

(15) Bkz. J. Stephenson, «The Zoological Section of the **Nüzhetül Kulub**», **Isıs**, 1928, vol. XI, s. 285.

(16) Hayvanlar hakkındaki bu ünlü masal kitabı Sanskritçe yazılan Panchatantra olup **İbni Mukaffa** tarafından önce Pehleviçe'ye, sonra Arapça'ya çevrilmiştir. Hüseyin Vaiz Kaşifi'nin **Enveri Suheyli** gibi birçok arapça ve farsça baskısı yüzyıllar boyu yaygın ilgi görmüştür.

(17) Bu yazı türü son zamanlara kadar süregelmiştir. Hacı Molla İsmail Sebzivari'nin **İnsanlar ve Hayvanlar** adlı eseri son yüzyılda yazılmış olup hayvanların ahlaki ve manevi niteliklerinden bahsetmektedir ve hâlâ hutbelerinde İran'lı hocalar tarafından kullanılmaktadır.

(18) Yalnızca, derken konunun modern botanik ve zooloji kitaplarındaki sınırlı anlatımını kastetmiyoruz. Müslüman bilimleri bir konuyu diğerinden ayrı ele almayacak kadar birbirine yakın olduğundan hayvan ve bitkilerle ilgili bir kitapta felsefe ve ilahiyat gibi başka bilimlere de değiniler bulunur.

(19) İbni Haldun bu kitap hakkında şunları yazar: «İnsanlar büyücülük bilimlerini uygulayarak öğrendiler ve birçok dalını geliştirdiler» (**Mukaddime**, Çev. F. Rosenthal, New York, 1958, c. III). Birçok Batılı tarihçi İbni Vahşiye'nin Babil uygarlığını bildiğini kabul etmez ve bu yüzden onu sahtekârlıkla suçlar. Bu yapıtın İslam öncesi Araplarla ilk müslümanlar arasında görülen kâhinlikle ilgisi hakkında bkz. T. Falıd, **La divination arabe**, Leiden, 1966.
İslâmi dönemde yazılan bir kitap, «İslâm öncesi» araplar üzerinde nasıl etki yapabilir? Bu kadar dalgın ve gayri ciddi tercüme yapılamaz.»

(20) M. Hamidullah «Dinawari's Encyclopaedia Botanica

in the Light of Fragments in Turkish Libraries» Melanges F. Köprülü, S. 195-206. Bkz. B. Lewin, **The Book of Plants of Abu Hanifah al-Dinawari** girişi. Uppsala, 1953. Burada, ilk dönemlerin bu eserinin daha sonra gelen müslüman botanikçiler üzerindeki etkisi tartışılmaktadır.

(21) Bu altıncı/onikinci yüzyıl Mağrib'li botanikçi müslüman, botonik yapıtları arasında bazı bitkilerin tanımlanmalarını en ayrıntılı bir şekilde verendir.

(22) En önemli kitapları, bitkilerin sınıflandırılmasıyla ilgili **Kitabül cami fil edviyatil-müfredat.** (Basit ilaçlar hakkında tam kitab) ve bitkilerin tıbbi önemlerini anlattığı Kitabül muğni fil edviyetil müfredat (Basit ilaçlar hakkında yeterli kitap)'tır.

(23) Bunlar modern anlamda unsur olmaktan çok, unsurların prensipleridir. Geometrik nokta ve çizgiler kâğıt üstünde çizildiğinde neyse bunlar da doğanın duyulur maddeleri karşısında aynı durumdadır.

(24) İslam kozmolojisine göre, Semadaki kozmik kürelerden türeyen ve ay-altı âlemin unsurlarıyla da belirli bir birleşime giren ruhun birliği **ad extra** olarak mütalâa edilir, kaba bir terkib olarak değil. Unsurların birleşimi daha uyumlu ve dengeli hale gelince saflaşır ve birleşim ruhu doğal olarak kendine çeker. Madenlerde ise unsurlar hayvanlardaki kadar güzel dengelenmediğinden daha düşük bir ruhu kendilerine çekerler.

(25) Madenler birçok müslüman yazar tarafından birbirine dönüşebilir kabul edilse de, bitki ve hayvanlar değişmez kabul edilir. İhvanüs-Safa'ya göre her bitki, örneğin, nane her zaman aynı bitkiyi meydana getiren unsurların özge bir bileşiminden oluşmuştur., aynı şekilde her hayvan da aynı türün devamını sağlayan spermler üretir.

(26) «Bitkiler görünen ve bilinen yaratıklar olmalarına karşın varoluş nedenleri gizli ve insanın algısından uzaktır. Bu, filozofların «doğal güçler», «Şeriatin bitkilerin beslenmesi, hayvanların üremesi ve madenlerin oluşması için Allah'ın tayin ettiği ordular ve melekler» ve bizim de «kısmi ruhlar» olarak adlan-

dırdığımız şeydir.» (İhvanus-Safa, Rasail II, S. 130; R. Levy, **The Social Structure of Islam**, Cambridge, 1957.

(27) Burada İhvan'ın öğretilerini izliyoruz, ancak bu görüşler birçok müslüman yazar tarafından da paylaşılmaktadır.

(28) İhvan Rasail'de insanın kendilerini kendi amaçları doğrultusunda kullanma hakkı üzerinde hayvanların insanla yaptıkları bir tartışmayı içeren en ilginç bir bölüm açmıştır. Bu bölümde hayvanlar kendi manevi ve bedensel nitelik ve erdemlerini ortaya koyarak insanın tüm üstünlük iddialarını reddederler. Ancak insanlar arasında tüm yaradılışın amacına uygun ruhsal gerçekleşmeyi yerine getiren birkaç bilge ve evliyanın bulunduğunu kavradıktan sonradır ki, hayvanlar insana teslim olmayı kabul ederler. Bkz. Dispute Between Man and the Animals. Yine bkz. Nasr, An Introduction to İslam, Cosmological Doctrines, bl. 2.

(29) Bitki ve hayvan ruhlarının ayrıntılı bir tartışması İbni Sina'nın Şifa'sının altıncı bölümünde yer alır. Burada bitki ve hayvanların tüm özellikleri ve fonksiyonları ele alınır. Bkz. J. Bakos, La Psychologie d'Avicenne, Prag, 1956. Bkz. F. Rahman, Avicenna's Philosophy, Londra, 1952. İbni Sina ve aynı konuda yazan diğer birçok yazar Aristo'nun De Anima'sından yararlanmışlardır. İhvan ise yetkileri başka bir şekilde sınıflar; çekicilik, sabitleme, sindirim, itme, beslenme, şekillenme ve büyüme.

(30) İbni Sina'nın ruhlar ve yetileri için bkz. E. Gilson, Les Sources greco arabes de l'augustinisme avicennant, Archives d'Historie Dostrinale el Litteraire du Moyen Age, vol IV, 1929.

(31) Genel olarak müslümanlar, bitkilerden çok hayvan incelemelerinde Yunan kaynaklarını kullanmışlardır. Aristo'nun hayvanlar hakkındaki eserleri, geniş olarak incelenirken Teophrastrus'un botaniği tamamen unutulmuştur. Müslüman yazarlar en önemli Yunan bitki kitabı, Droscorides'in ünlü kitabı Arapçaya çevrilmeden önce daha çok Kur'an'dan yararlanarak bir bitki bilimi geliştirmişlerdir.

(32) Bkz. Nüzhetül Kulub'un botanik bölümü. Bombay, 1311. Burada 69 meyvalı ve 66 meyvasız ağaç alfabetik sırayla tanımlanmıştır. Kazvini, diğer birçok müslüman tabiat tarihçileri gibi yalnızca ağacın tanımını, meyvasını ve odununun niteliklerini ve nerede bulunduğunu anlatmakla kalmaz, tıbbi kullanımını, mahiyetini —sıcak veya soğuk, kuru veya yaş— ve edebi ve kutsal kitaplarda nasıl geçtiğini de açıklar. Tohumlu bitkilerde de aynı işlemi takip ederek 280 türün tasvirini yapar.

(33) Ünlü bilim adamı ve müellif Biruni, bu astrolojik uygunluğa güzel bir örnek verir: Şöyle yazar o: «Bitkinin çeşitli organları değişik gezegenlere dağıtılmıştır. Böylece ağacın gövdesi güneşe, kökler Satürn'e, çubuk, kabuk ve süngüler Mars'a, çiçekler Venüs'e, meyvalar Jüpiter'e, yapraklar Ay'a ve tohum Merkür'e karşı gelir. (Elements of Astrology, Çev. Ramsay, Londra, 1934).

Bitkiler, hayvanlar ve gezegenler arasındaki uygunluk, ortaçağdaki aynı adla bilinen bilimin yalnızca artığı olan astrolojinin yaptığı gibi, yaldızsal etkileri göstermek için değildir. Fizikî dünyanın akıl dünyasının bir sembolü olduğunu, gezegenlerin sembolize ettiği arşetipler ile onların fiziki biçimler halindeki dünyevî gölgeleri arasında bir benzetme bulunduğunu göstermeye yöneliktir o.

(34) Bu, İbni Sina'nın tıbbî şiiri ve Kanun'unda geçen fikirlerin şematize edilmiş şeklidir. Bedendeki ahlat doktrini üzerine kurulmuş olan patoloji Galen'in sistemleştirdiği Hipokrat geleneğinin mirasıdır. Bkz. S. H. Nasr, Islamic Science-An Illustrated study.

(35) Mustafa Kazvini, Nüzhetül Kulub'ta benzer bir sıra izleyerek hayvanlar karada, suda ve havada yaşayanlar olarak ayırdıktan sonra, daha özel özelliklerine göre alt gruplar da oluşturur.

(36) Bunların psişik kuvvetleri sembolize ettiği söylenebilir.

(37) Benzer bir anlatım İhvan'ın Rasail'inde de bulunur. Birçok geleneksel İslami kaynağın İblisi cinden çok düşmüş bir melek olarak tarif ettiğine değinmek ge-

rekir. Ancak Zemahşeri Keşşaf'ında cin olarak kabul etmiştir.

(38) Kazvini'nin yazılarında doğal ve doğaüstü olayların birleşiminin güzel bir örneğini görürüz. Hayvan ve meleklerin renk ve şekillerini tanımlaması sonraki İran minyatürcüleri için ilham kaynağı olmuştur.

(39) Demiri hayvanları anlatırken birçok yerde İslam tarihi, ilahi isimlere dayalı dualar, Cifr bilimi (harflerin sembolizmi) ve diğer konular hakkında da yazmak için kesintiler yapar.

(40) Bu doktrinin çok güzel bir anlatımı Mevlana Celaleddin Rumi'nin Mesnevî'sinde yer alır. Bkz. Kitap IV, mısra 3637-47.

(41) Birçok Batılı bilim adamı, bilimsel olarak Darwin'in evrim teorisini reddederken, ne kadar saçma olursa olsun, bu teoriye, —eğer olmasa— dünya görüşleri alt-üst olacak gözüyle ve bir dogma olarak inanmaktadırlar. Bkz. örneğin D. Dewar, Diffuculties of the Evolutionary Theory, Londra, 1931 ve the Transformist Illusion, Mulfreesboro, 1957, J. Servier, L'homme et l'invisible, Paris, 1964 ve A. Wilber Simith, Man's Origin, Man's Destiny, Wheaton, III, 1968.

12 — GÜNÜMÜZDE İSLAM FELSEFESİNİ İNCELEMENİN ÖNEMİ

Batı'da çıkan ve gelişen felsefi fikirlerin çoğu bugün İslâm dünyasında özellikle de üniversitelerde ve akademik kurumlarda geniş bir şekilde incelenmektedir. Sınıflarda düzenli olarak okutulduklarından, modern eğitim sistemlerinden geçmiş müslümanların çoğu ikinci sınıf bir Avrupalı filozofu en ünlü müslüman bilgelerden daha fazla tanımaktadır. Ancak, İslam dünyasının akademik çevrelerindeki bu Avrupa etkisi her yerde aynı olmaktan uzaktır. Modern Avrupa uygarlığının özellikle felsefe alanındaki düzensizliği, çeşitliliği ve çelişkileri modern doğuya da aynen yansımıştır. Burada, her müslüman ülkede etkin olan felsefi düşüncelerin türünü tarihsel ilineklere bağlayabiliriz.

Çok iyi bilinmektedir ki, Avrupa'da, heryerde açığa çıkan genel gelenekçilik karşıtı ve rasyonalist eğilimlere karşın Fransızlar, İngilizler ve Almanlarla diğer uluslar kendilerine özgü bir rengi korumayı bilmişlerdir. Fransız filozofları Descartes'ten sonra dillerinde de açık şekilde görüldüğü gibi geometrik ve açık bir düşünce şeklini benimsemişlerdir. İngi-

lizler ise genellikle emprisizme kayarak, kıta Avrupa'sındaki filozoflarda bulunan katı metodolojiden kaçınmışlardır. Almanlar ise, genel olarak Avrupalılar arasında en metodolojik ve sistematik olmalarına karşın yalnızca dillerinde değil, müzik, edebiyat ve felsefelerinde de açık bir biçimde görüldüğü üzere her zaman aşkına yönelik bir eğilimi dünya görüşlerine katmışlardır.

Şimdi, bu ve diğer çeşitli unsurlar müslüman dünyasında modern felsefeyi incelememizde yol göstericidir. Fransızların siyasal baskısının fazla olduğu yerlerde Fransız felsefesi etkili olmuştur. Örneğin, Fransız kültürünün son yüzyıl boyunca etkili olduğu İran'da, farsçaya çevrilen ilk modern felsefi yapıt Descartes'in «Yöntem Üzerine Konuşmaları»dır. Üniversite çevrelerinde ise Fransız filozoflarının düşünceleri ve yöntemleri ders programlarının temelini oluşturmakta ve günümüzdeki en büyük etki olma özelliğini korumaktadır. Aynı şekilde, sosyolojide de Avrupa'da etkisi çoktan unutulmuş olan Comte'un pizitivismi hâlâ bazıları tarafından öğretilirken, genç sosyologlar da daha yeni Durkheim ve Levi - Strauss Fransız okullarının etkisinde kalmaktadır.

İngiliz etkisinin en fazla olduğu Hindistan ve Pakistan'da ise doğal olarak üniversite çevrelerinde geçerli olan felsefe Anglo-Sakson ve özellikle de ondokuzuncu yüzyıl İngiliz felsefesidir. Hind-Pakistan yarımadasındaki felsefi çalışmalarla ilk kez karşılaşan birisi için bu nokta özellikle şaşırtıcıdır. Burada, Spencer gibi düşünürler akademik çevrelerde hâlâ etkileri olabilirken, komşu bir ülkede hiç tanınmayabilirler; öte yandan, bunun tam tersi de görülebilir. Hatta, dikkatimizi çağdaş felsefeye çevirdiğimizde bile, genellikle ingilizce konuşulan ülkelerde geçerli olan ve bazı filozofların dikkatini çeken mantıksal pozitivizmi görürüz. Öte yandan bu okul, İngilizce-

nin o kadar yaygın olmadığı müslüman ülkelerde ise nerdeyse hiç bilinmemektedir.

Aynı durum bazı değişikliklerle Arap ülkelerinde ve diğer müslüman ülkelerde de geçerlidir. Almanya'ya bir grup öğrenci gönderildiği zaman bunlar Alman felsefesinin savunucuları haline gelmektedir. Diğerleri ise İngiliz, Fransız, Amerikan ve son zamanlarda Rus okullarının temsilcileri olmuşlardır. Hatta, Batı'nın felsefi etkisi zamansal olduğu kadar hacimsel olarak da sınırlanmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi, Comte ve Spencer kendi doğdukları ve geliştikleri ortamda artık hiçbir etkileri kalmamalarına karşın hâlâ büyük otoriteler olarak kabul edilmektedirler. Ve yeni felsefe okulları —aslında **«misosofi»** demek gerekir, çünkü bunlar bilgeliği sevmekten çok ondan nefret etmektedirler— elbise modası gibi hizla, fakat düzensiz bir şekilde müslüman ülkelerde yayılmaktadır. Hatta bu yayış, ister - istemez belli bir zaman aralığından sonra olduğundan bu fikirler kopyacı ülkeleri etkilemeye başladığı zaman anavatanında çoktan modası geçmiş hale gelmektedir (1). Gerçekte, artık Batı'da tutulmayan filozofların en ateşli savunucuları Batılılaşmış Doğulular arasında bulunabilir (2).

Avrupa felsefesi işte bu düzensiz zemin üstünde İslam dünyasındaki üniversitelerde incelenmektedir. Buna ek olarak, ondört yüzyıldır müslümanın zihnine şekil veren İslamın kalb-i akli geleneği de modern eğitim kurumlarında tamamen bir tarafa itilmiştir. İslam toplumu ile bu yeni oluşmuş aydın tabakası arasında özellikle felsefi konularda tam bir görüş ayrılığının bulunması şaşırtıcı değildir. Her ikisi arasında organik bir bağ bulunmadığı gibi bu sınıfın düşünsel ve felsefi çabaları da toprakta yetişmiş bir çiçek olacağı yerde daha çok toprak üstüne yapay olarak konmuş, kökleri ve dolayısıyla kendini

besleyecek ve destekleyecek araçları olmayan ve bu yüzden solup ilk rüzgârla ölen bir bitkiye benzemektedir.

Yeni felsefî düşüncelerle müslüman topluluğun idealleri arasında organik bir bağ olması şöyle dursun, aralarında şiddetli bir çekişme vardır. Bu durum, bu düşünce şekillerinin İslam'ın genel sosyal ve düşünce yaşamında yaptığı yok edici ve eritici etkisinde kendini göstermektedir. Dışardan ithal edilen bu düşünceler, kendiliğinden oluşma ve yaratıcılığı yokederken yanlış yollara da saptırmaktadır. Bunların yerine öyle bir yapay yaşama şekli ortaya konmaktadır ki, bu modern düşünce okullarının en ateşli savunucuları bile olayların kötü gidişinden endişe duymaktadırlar. Fakat pek azı bu ilgisizlik ve pasifliğin nedenlerini araştırma zahmetine katlanmaktadır. Bu durum, İslam dünyasındaki akademik çevrelerde incelenen ve öğretilenlerle İslam yaşamının iç kaynakları arasında bir bağlantı bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak pek azı tüm bu aktivitelerin gerçek yaşamın bir işareti olması gerekmediğini, gerçek bir ölümün sahte bir yaşamdan daha iyi olduğunu ve müslümanların gerçek bilgi hazineleri üstünde yaşadıklarını, bunları unutmakla yokolmayacaklarını kavrayabilmektedir.

İslam dünyasında Batılı eğitim görmüş sınıflar Batı'nın etkilerini ilk alan kişiler olduklarından İslâm Felsefesi ve kendi düşünce miraslarını oryantalistlerden ve diğer Batılı kaynaklardan öğrenmek eğilimindedirler. Şimdi bile —birkaç istisnanın dışında— en az önyargısız ve en hoş görülü oryantalistlerde, İslam düşünce tarihinin Batı'yı etkilediği dönemleri, müslüman dünyasının tüm düşünce tarihinin yerine koyma eğilimi vardır. Bu durumda, bu kaynaklara göre, Doğu'da tüm bilimler ve felsefe, Doğu ile Batı arasındaki düşünce alışverişinin sona

erdiği dönem olan yedinci/onüçüncü yüzyılda bitmektedir. Bunun sonucu olarak, Batılı kaynaklara (3) dayanan tüm batılı eğitim görmüş Doğulu İslam felsefesi öğrencileri son altı veya yedi yüzyıldır İslamda hiçbir düşünce yaşamı olmadığını düşünmekte ve kendi düşünce tarihlerini Batı uygarlığı tarihinde gelip geçici bir etki olarak görmektedirler.

Bu yüzyılda Batılı bilginler arasında ortaçağ uygarlığına olan ilgi artmış ve saygıdeğer akademik çevrelerde Rönesans ve onyedinci - onsekizinci yüzyılların ortaçağı karanlık çağlar olarak adlandırma önyargısı kaybolmuştur (4). Tarihçiler ve filozoflar genel olarak «karanlığın» ortaçağın kendisinde değil, onu takip eden yüzyılların cahilliğinde olduğunu kabul etmeye başlamışlardır. Sonuçta yalnızca Thomistik (*) felsefeye olan ilgi artmamış, fakat Gilson, Bréhier, Duhan, Wolfson, de Wulf ve diğer ünlü bilginlerin yazdıkları anıtsal inceleme kitapları ortaçağ Batısının zengin zihinsel yaşamını su yüzüne çıkarmıştır. Ve burada Kindî'den İbni Rüşd'e kadar uzanan ilk dönem İslam felsefesi, Skolastisizmin ve Latin dünyasındaki düşünce akımların oluşmasında önemli rol oynamıştı.

İslâm felsefesini incelerken yalnızca ilk yüzyıllarla sınırlı kalan ciddi Batılı bilginler İslam unsurlarının yalnızca geçici bir rol oynadığı Batı düşünce yaşamıyla ilgilenmekte haklıdırlar. Fakat İslam düşünce yaşamını onların görüş açısından değerlendirmek bir müslüman için yanlış bir davranıştır: Çünkü herşeyden önce onun amacı İslam uygarlığının kendisini incelemektir, İslamın etkilediği bir diğer uygarlığı değil. İkinci olarak da bir kimse kendine başka birisinin gözleriyle bakarak kendisi hakkında

(*) Çevirenin notu: Thomizm: 13. yüzyılda yaşayan Thomas Aquinas'ın felsefe ve ilahiyat sistemi.

bilgi edinmeyi umamaz. Oryantalistlerin araştırmalarının meyvesi, bu yüzden bazı açılardan ne kadar değerli olursa olsun normal koşullarda müslümanlar için Batılılarla aynı anlama gelemez. Çağdaş Islamî düşünce tarihinin ondan etkilenenlere verdiği zarar küçümsenemez. Kendi uygarlığını Batılı kaynaklardan öğrenen müslüman öğrenci hemen kendi geleneklerinden ve dininden uzaklaşmaktadır. Dindaşlarının ve vatandaşlarının yediyüzyıl boyunca «düşünmediğine» inanmakta ve böylece kendisi ve kendisine benzeyenlerin tek aktör olduğu bir düşünce sahnesinde bulmaktadır kendini. Bu «bilimsel cehalet»in sonucu olarak ne yalancı gurur duyguları ve toplumdan ne çeşit soyutlanmalar doğmaktadır!

Bu yersiz tutuma bir de Batılı bilginlerin çoğunun İslamı inceledikleri uygunsuz kategorileri katmak gerekir. «Ortodoks» ve «heterodoks» sözcükleri İslam uygarlığının tüm düşünce yapısını çarpıtacak bir şekilde kullanılmaktadır. Batıda İslamı ilk öğrenenler ve genellikle Hristiyan teoloji eğitiminden geçen misyonerler, İslamdan modern Hristiyanlığınkine benzer bir bölümleme aradılar. Bunun sonucunda Eş'arî sistemi ortodoksluk olarak kabul edilirken tasavvuf ve marifet doktrinleri de heterodoksluk olarak adlandırıldı. Çeşitli felsefe ve hikmet okullarının tüm anlam ve önemleri, İslama yabancı bu kategorilerin uygulanması sonucu yanlış anlaşılmıştır. İster yazılı ister sözlü olsun tüm özgün kaynaklar onları araştıracak ve inceleyeceklere hâlâ açık olmasına karşın, İslam düşünce yaşamının yanlış yorumlanmasına dayanan bu ve diğer faktörler İslam mirasının doğru bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırmıştır.

İslam felsefesinin eksik ve kısmî ele alınmasının ortaya çıkardığı sorunların çözüm yolu, müslümanların kendilerinin İslam düşünce yaşamını tüm boyutlarıyla bir bütün olarak ele alıp incelemeleridir

(6). Konunun arzulu ve içten bir biçimde ele alınması, modern düşüncenin salt akılcı ufuklarıyla sınırlanan ve «objektif» denen yöntemlerden bugüne kadar gizli kalan birçok gerçeği günyüzüne çıkaracaktır. Daha önce de değinildiği gibi, İslam felsefesinin İbn Rüşd'le sona erdiği hayalini de silecektir. İslam felsefesinin —daha doğru bir deyişle hikmetinin— altıncı/onikinci yüzyılda sona ermeyip, tersine bu yüzyılda başladığı gerçeğini açığa çıkaracaktır. Çünkü Kindi, Farabi ve İbni Sina tarafından geliştirilen Meşşaî felsefe kelâmcıların hücumuna uğradıktan sonra Endülüs'e gidip İbni Tufeyl, İbni Bacce ve İbni Rüşd'le son günlerini yaşarken, Doğu'da İşrakilerin önderi Şeyh'ül İşrak Şihabüddin Suhreverdi tarafından kurulan yeni bir okul doğuyordu.

Altıncı bölümde özetlendiği gibi, **İslâm** felsefesi tarihinin daha sonraki çağlarının incelenmesi Nasreddini Tusi tarafından Meşşaî felsefenin yeniden canlandırılması, İbni Arabi'nin marifet doktrinlerinin yavaş yavaş Doğu'ya girip Meşşaî ve İşraki felsefelerle karışması ve sonunda İslâmdaki çeşitli düşünce şekillerinin Mir Damad ve Molla Sadra tarafından büyük bir sentezde birleştirilmesini açığa çıkaracaktır (7). Yazılarında keskin bir mantıkçının ayrıntılı ve bütüncül delillerinin bir marifet ve basiret ehlinin manevî bakışı ve metafizik derinliğiyle birleştiği bu onbirinci/onyedinci yüzyıl bilgesi (Molla Sadra) İslam felsefesinde zamanın tüm karşı koyuşuna rağmen, bu güne kadar bu mirasın korunmasını sağlayan yeni bir çığır açmıştır. Öncelikle İran ve İran kültürünün etkin olduğu Hindistan bölgelerinde yerleşen Molla Sadra ve onüçüncü/ondokuzuncu yüzyıldaki takipçisi Hacı Molla Hadi Sabzivarî'nin okulu gerçekte tüm İslam dünyasına ve hatta tüm dünyaya aittir. Bu okul, İslamın dünya görüşüyle organik bağ bulunması gereken her türlü yeni

felsefe atılımlarında kalb-i aklî zemini olmak durumundadır.

İslam düşünce yaşamının tam bir incelemesi en derin metafizik anlayışa sahip olan ve bugüne kadar yaşayan bir gelenek olarak İslam dünyasının bir ucundan diğerine yayılan İslâm irfanını da meydana çıkaracaktır. Modern bir müslüman düşünür, İbni Arabî, Rumî, Cilî ve Sadreddini Konevî gibi İslam irfanının üstadlarının yazılarında gizlenen tükenmez ruhî hazinelere değinmeden nasıl dinî felsefeden söz edilebilir?

Yine böyle bir çalışma, sonraki dönemin önemli kelâmcılarını, onların çeşitli bilgi alanlarındaki sorunları nasıl karşıladıklarını ve çeşitli şüpheler karşısında inanç prensiplerini nasıl savunduklarını da gösterecektir. Burada da kendi ülkelerinde ünlü olmakla birlikte tüm İslam dünyasında yeterince bilinmeyen Şah Veliyullah Dehlevî (*) Abdürrazzak Lakicî gibi sonraki yüzyılların önemli şahsiyetleri vardır.

Buradaki amacımız İslam felsefesinin çeşitli prensiplerini tartışmak olmamakla birlikte, tahmin edilemeyecek derecede önemli olan ve çağdaş düşünürler tarafından gözönüne alınması gereken bazı temel özelliklerine de değinmek gerekmektedir. Herşeyden önce İslam bütünüyle ayrı bir vahye dayanan bir dindir; bunun sonucu olarak aşkın ve vahyedilmiş olma duygusu İslam toplumunda önemli bir güçtür. Hem vahyi, hem de kalbî sezgiyi görmezlikten gelerek kendini aşkın bilginin ikiz kaynağından soyutlayan hiçbir felsefe İslam toplumunda bozguncu ve eritici bir özellik taşımaktan başka bir işe yaramaz. Aslında

(*) Bu isim, Türkiye'de yanlışlıkla «Dehlevi» olarak geçmektedir. Şah Veliyullah Delhivî olduğundan, doğrusu «Delhivi» olması gerekir (ç.).

İslam felsefesi kesinlikle «peygamberî bir felsefe»dir, yani vahyin rolünün hem makrokozmik hem de mikrokozmik anlamda ufku kapladığı bir felsefedir. Ve ancak İslamda «peygamberî felsefe» gerçek ve en mükemmel anlamını bulmuştur.

Bu noktayla yakından bağlantılı bir ikinci sorun da, ta başlangıcından beri müslüman filozofları meşgul eden akıl ile vahiy arasındaki ilişki sorunudur. Bu sorun en ahenkli çözümün kendinden önceki bilgeler gibi İlâhî Hikmet'i, kendine iman ve aklın ortak zeminini buldukları marifeti açıklayan Molla Sadra'da konuşmuştur. Aklın fonksiyonu yalnızca akıl yürütmeye ve vahiy de yalnızca zahirle sınırlandığı zaman inanç ve aklın hiçbir zaman uyuşamayacağını söylemeye gerek yoktur. Uygunluk sağlamaya çalışan her girişim, çağımız tarihinin birçok kez gösterdiği gibi başarısızlıkla karşılaşacaktır.

İslam felsefesi eşyayı birlik içinde görür, yani bilginin tüm alanları arasında içten ilişkiler olduğu görüşüne sahiptir. Modern bilimlerin ayırıcı eğilimi (veya bazılarının deyişiyle kireçleşmesi) Batı için ne kadar tehlikeliyse İslam için iki kat daha öldürücüdür, çünkü İslamın yegane hikmeti vücudu (varoluş nedeni) Tevhid doktrinini ortaya koyarak onu yaşamın her alanına uygulamaktır. Çeşitli bilgi alanları arasında bir iç ilişki kurup sürdürebilmek, bu yüzden İslam toplumunun iyiliğini düşünen herkes için hayati bir önem taşır. Burada da başka yerlerde olduğu gibi İslam düşünce mirası yol göstericidir.

İslâmda sözedilmeye değer daha birçok felsefi ve metafizik akıl vardır. Burada şunu belirtmek yeter ki, İslamda başlangıcından günümüze kadar devamlı bir düşünce yaşamı olmuştur ve eğer bu gelenek unutulmuşsa bu onun yokolmasından değil, bizim hazineler üstünde uyumamızdandır. Bugünlerde İslâm dünyasında müslümanların kendileri tarafından ya-

yılmaya çalışılan modern felsefeler ayrılıkçı değilseler, İslami **hikmet**'in (9) prensipleri yeniden keşfedilmeli ve yeni sorunlar bu değişmez prensiplerin ışığı altında çözülmelidir. Yeni eğitim görmüş azınlığın dünya görüşünü İslam toplumunun büyük çoğunluğundan ayıran ve sonunda kendine karşı bölünmüş bir yuva gibi tehlikeli bir duruma yolaçacak olan bu uçurum kapatılmak isteniyorsa prensipler yeniden keşfedilmeli ve gerçeğin kalbine kadar uzanan kökler yeniden incelenmelidir.

Kaynaklarından uzak kalan bir kimse

Onlarla beraber olduğu zamana dönmek ister (10).

İslâm düşünce yaşamını incelemek varlığımızı ve yaşamımızı anlamlı hale getirecek olan prensipleri tekrar kazanmamızda bize yardım edebilir. Bugün felsefe adı altında sürüp giden kafa karıştırıcı oyunu hikmet veya **sophia**'nın gerçek bir sevgisi ve gerçeğin doğru bir görüntüsü haline çevirmemize destek olabilir.

ONİKİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Bu sorun ve İslam dünyasında son yıllardaki felsefi eğilimler hakkında daha geniş bilgi için bkz. «**The Development of Philosophy** in the İslamic World since the Second World War», **Handbook of Devolopments in World Philosophy**, Yay: J. Burr, Westport, 1980, s. 421-433.

(2) Üniversite ve aydın çevrelerde «ilerlemenin» en ateşli savunucularının Batılıların kendilerinden çok Batılılaşmış Doğululuk olduğunu kim yadsıyabilir?
Bkz. S.H. Nasr, **Islam and the Plight of Modern Man**, Londra, 1976 (X).

(3) Bu türün Boer, De Lacy, O'leary, Munk, Quadri ve Walzer'inkiler gibi en çok okunan kitapları İslam felsefesini erken Meşşaî okul ve karşıtları ile sıklaştığı altıncı/onikinci yüzyılda İbni Rüşt'le sona eren bir kalıba sokmak isterler. Şimdilerde listeye İbni Haldun'u da almak moda olmuştur. Ancak bu, yine tarih ve sosyoloji felsefesindeki öneminden dolayıdır yoksa, İslami değerlendirme sistemlerine göre taşıdığı önemden dolayı değil.

İslâm felsefesinin son dönemiyle ilgilenen nadir Batılı bilginler M. Horten ve en önemlisi H. Corbin'dir. Corbin, Terre Céleste et Corps de Resurrection, Paris, 1978. Eranos-Jahrbuch'da birçok yazılar, Suhreverdi'nin Opera Metaphysica et Mystica'sına yazdığı iki giriş ve En Islam Iranier, Paris, 1971 gibi eserlerde Batı dünyasına İslam hikmetinin geniş zengin-

liklerini anlatmıştır. Bibliografisi için bkz. S.H. Nasr: Melanges offerts à Henry Corbin, s. İII XXXII. Yine bu konuda bkz. S. Nasr, «Suhreverdi» The School of Ispahan, «Sadruddin Şirazi» ve «Sabziwari», A History of Muslim Philosophy'de; Yay: M. Sharif, 2 cilt, Wiesbaden, 1963-6, S.H. Nasr: Three Muslim Sages, I. İzutsu, The Concept and Reality of Existence. İzatsu, sonraki dönem İslam felsefesini inceleyen ikinci büyük gayrimüslim bilgindir. Yazıları H. Çorbin'inkilerle birlikte birçok genç bilginin İslam felsefesini incelemesine yol açmıştır. Bu yüzden bu durumun kısa bir süre içinde değişeceği umulmaktadır.

(4) Heyhat! Bu durum, ortaçağlara sistematik bir karşı çıkışı önce Doğuda tezgâhlayan çoğu modern filozoftan çok daha fazla olarak, hem Doğu, hem Batı «Orta Çağı»na karşı çıkan kafaları Batıya ayarlanmış pek çok Doğulu müslüman tarafından hâlâ sürdürülmektedir.

(5) Bu durum özellikle, müslüman olmalarına karşın, yazılarında oryantalistlerin düşüncelerini benimsemiş görünen yakın doğu ve Hind-Pakistanlı yazarların arapça ve ingilizce yazdıkları yapıtlarda görülmektedir.

(6) Bu konuda anıtsal History of Muslim Philisophy önemli bir adımdır. Yine bu bağlamda İkbal'in The Development of Metaphysics in Persis'sı nisbeten ilgi çekicidir.

(7) Molla Sadra hakkında bkz. Bu kitabın diğer bölümleri ve S.H. Nasr, Sadruddin Şirazi and His Transcendent Theosophy, Londra, 1975.

(8) İslam İlahiyatı konusunda Şibli Numani'ninki gibi birçok araştırma yapılmıştır. Ancak bunu tamamlamak için daha çok çalışmaya gerek vardır.

(9) İslamdaki çeşitli düşünce okullarının diğer uygarlıklardan çok şeyler aldıkları doğrudur; ancak bunlar tümüyle müslümanlaştırılmış ve İslam'ın birleştirici ve bütünleştirici gücü sayesinde İslam vahyinin prensiplerine uygun hale getirilmiştir.

(10) Rumi'nin Mesnevi'sinden Çev. R. Nichalson, Londra, 1926.

13 — İSLAM FELSEFESİ - YENİDEN YÖNLENDİRME VEYA YENİDEN ANLAMA

Modern insanın en göze çarpan özelliklerinden birisi de sosyal ve ekonomik kurumlardan felsefi ve dinî geleneklere kadar herşeyi değiştirmeye çalışmasına karşın kendini düzeltmek için pek az istekli görünmesidir. Kendi iç dünyasını düzene sokmadan çevresindeki dünyaya şekil vermek istemektedir. Bugün, yaşamın tüm alanlarını etkisi altına alan bu eğilim insanın bugünkü konumuyla artık eksik bir yönünün kalmadığı, buna karşılık insanî yeryüzündeki yaşamında bugüne kadar besleyip ona öncülük eden kurum ve geleneklerin artık modern insanın yapısına uymadıkları için yetersiz oldukları varsayımına —bilinçli veya bilinçsiz olarak— dayanmaktadır. Böylece onlar tarafından belirlenen zaman, mekân ve madde dünyaları gerçeğin kriterleri haline gelmekte ve böylece «zamane» denen şeye uymayan herşey, daha önceki şeriat bölümünde incelediğimiz gibi, modası geçmiş sayılarak reddedilmektedir.

İnsanın kendinden başka herşeyi değiştirdiği ve gelip geçici durumların gerçeğin incelenmesinde kriter olarak kullanıldığı bu davranış şekli, insanın —dünyevî mahiyetiyle veya İslamî deyişle evrensel insanî mahiyetiyle değil de beşer olarak «herşeyin

ölçüsü» olduğu Avrupa Rönesansının bir mirasıdır. Avrupa düşüncesinin temelinde yatan bu hümanizme göre herşeyin değerini ve geçerliliğini saptayan işte bu beşer'dir. Bunun sonucunda, insan ve toplumun kendine göre değerlendirilebileceği aşkın ve değişmez bir model kalmamaktadır ortada.

İşte bu düşüncelerin ışığı altında İslam felsefesinin yeniden değerlendirilmesi sorunu ele alınmaktadır (1). Ancak soruna bu şekilde yaklaşıldığında terimler arasında belirgin bir çelişki göze çarpmaz. Yeniden yönlendirme demek, varılması istenen hedefi tam olarak bilip tüm çabalarını ve kendini o hedefe yöneltmek demektir. Fakat amaçlanan hedefi bilmek de belli bir felsefe ve dünya görüşünün ürünü olmalıdır. Herşeyi kendisine göre yeniden oluşturmaya çalıştığımız şu yakın çevremizi meydana getiren öznel sınırlamalar ve eğilimlerden başka bir felsefe mi var ki, İslâm felsefesini ona göre yeniden yönlendireceğiz? Ve, bu tutum da modern düşüncenin belirleyici özelliği olan şu hümanizm ve röletevizmin sonucundan başka bir şey değildir. Kendi insan anlayışımıza göre bir hedef belirledikten sonra tüm dini düşüncemizi ona yöneltmek ve böylece bilinçli veya bilinçsiz olarak insanı Tanrı'dan daha üstün bir duruma getirmek istemekteyiz. Bu anlamda düşünüldüğünde, basitçe İslam felsefesine yeni bir yön vermek, o felsefenin kendi prensiplerinden taviz vermek demek olur ki, burada da İslâm felsefesine yeni bir yön mü vermeli, yoksa onu yeniden mi anlamalıyız sorusu gündeme gelmelidir.

«Orient» sözcüğü Suhreverdi'nin mekân sembolizmiyle ilgili İşraki veya aydınlıkçı doktrinini akla getirmektedir. Avrupa dillerinde «orient»in iki anlama geldiğini biliyoruz; biri Doğu, diğeri doğru yöne çevirme. Aslında bu Doğu, maddi biçimler dünyasını aşan manevi dünya olan «Işığın Doğusu» gibi coğrafi

bir yön değildir. Aynı zamanda bizi aydınlatan ve kendisiyle gerçek bilgimizi aldığımız o manevi ışığın bulunduğu yerdir de. Gerçek anlamda kendini yönlendirmek bu bakımdan, herşeyin gerçekten kaynaklandığı merkeze ve kaynak'a, yani herşeyin iç ve manevi boyutu olan Doğu'ya dönmek demektir. Yine, kendi içimizde bir derinleşme ve yeniden bütünleşmedir. İslam felsefesine uygulandığında bu düşünce şekli bu felsefenin manevi ve öz içeriklerine yeniden nüfuz edip, aslî gerçeklerini özümlemek veya diğer bir deyişle, sözcüğün en derin anlamıyla yeni bir anlayış getirmek demektir.

İslâm felsefesine döndüğümüzde, onun günümüz müslümanlarının çoğunun bilmediği geniş hikmet hazineleriyle dopdolu olduğunu görürüz (3). Pratik olarak varlığından habersiz olsak da dışarlarda aradığımız bilginin en saf ve bozulmamış şekliyle halen içimizde olduğunun farkına varırız.

İslâm felsefesi birçok bakımdan zengin olmasına karşın esas olarak metafiziğe dayanmaktadır ve geleneksel felsefe hakkındaki hemen her yazı eşyanın aşkın kaynağını ve amacını da alır (5). İslâm filozofları varlık tartışmasını felsefenin köşe taşı yapan ve varolan herşeyi tüm varoluşun kökeni Saf Varlık'a dayanarak açıklayan ilk kişilerdir. Hatta metafizikte bilimlerin çeşitli dalları ve şekilleri arasında yakın ilişkiler kurmak ve çokluğu birliğe bağlamak için genel dünya görüşleri içinde bir doğa felsefesi geliştirmişlerdir (6).

İslâm filozofları «yalnızca 'rasyonel ahlâka değil, Kur'an'ın, özel öğretilerine dayanan bir ahlâk sistemi geliştirdiler. İslâm ahlakında ilahi irade yalnızca soyut anlamda değil, kutsal yasa veya şeriat'ın somut emirlerinde de kendini belli eder. Bu yasa insan aklına, ihtiraslarının sınırlamalarından kurtulması ve gerçek perspektifi içinde eşyanın hayır ve şer niteli-

ğini görmesinde yardımcı olur. Metafizik ise, Hakikat olarak, insanın yaşamını ve yeryüzündeki davranış biçimini belirleyen şeriatın iç boyutunu oluşturmakla ahlâktan ve dinin uygulamalı yanından asla ayrılamaz.

Yine, İslam filozofları oldukça arınmış ve metafiziğe sıkı sıkıya bağlı bir estetik ortaya koyar. İslamın temel ruhu «kalbi akıl» ve «basiret» üzerine kurulduğundan her gerçek tezahürü güzel ve uyumludur. İslam filozofları —filozof derken, tüm bu yapıtta geçtiği gibi hukama'yı anlarsak— güzellik kavramını, uygunluk ve orta yol nasyonları üzerinde temellendirme güzelliği bugün düşünüldüğü gibi bir lüks olarak değil, fakat insanın gerçek varoluşunun gerekli bir şartı olarak ele almışlardır. Gerçek, onlara göre güzel olandır. Bu yüzden de İslam felsefesinin —özellikle de metafiziğinin— anlatımı dilin güzelliği ve son derece sanatsal ifade biçimleriyle birleştirilmiştir.

Daha ileri adımlar atmadan önce İslam felsefesinin bunlar gibi ve diğer birçok özelliklerini yeniden keşfedip, yeniden anlamalıyız. Doğal olarak, tüm bu zenginliğe karşın bu felsefenin günümüz gereksinmelerine cevap vermediğini söyleyenler çıkacaktır. Bu itiraza cevabımız şudur: Ya günümüz sorunları, herşeyin yapısını ve genel varoluş düzeni içinde insanın yerini araştıran gerçek sorunlardır ki, o zaman bunlar yeni olmaktan çok geleneksel İslam kaynaklarında enine boyuna tartışılagelen sorunlardır; ya da bu sorunlar günümüz insanının çokça karşılaştığı gibi yanlış eğilimler ve insanın «yalnız ekmekle tek başına yaşama» inadından kaynaklanan sorunlardır. Bu durumda, geleneksel kaynaklarda bir cevap bulunamasa bile, bu kaynakların incelenmesi gerçekte hiçbir ön sorunun olmadığını ortaya çıkaracaktır. Son olarak, eğer İslam felsefesi reddedilecekse herşeyden

önce onu anlamak gerekmektedir. Bilinmeyen birşey reddedilemez. Bu yüzden, gelecekte hangi yöne gidilecekse gidilsin, İslâm felsefesini anlamak bizim için bir görevdir. Nereye gideceksek gidelim, bulunduğumuz yerden başlamak zorundayız.

Bütün bunlardan sonra geriye birşey kalmaktadır ki, o da geleneksel İslam öğretilerinin çağdaş insanlar, özellikle de modern eğitim görmüşler tarafından anlaşılmayan bir dilde yazılmış olmalarıdır. Eski risaleler genellikle, bugün geçerli olmayan karşılaştırmalı mantık dilinde yazılırsa yapılması gereken şey İslam felsefesini bugün kabul edilmeyen bu dilden çıkarıp günümüz düşünce ufuklarına daha uygun bir dille ifade etmektir. Esas gereksinme duyuları ise tüm İslam bilgeliğinin çağdaş bir dille yeniden sunulmasıdır. Böylece çeşitli sorunlarının çözümlerini bu bilgelikte arayanlar bilmedikleri bir dil ve düşünce yapısının engellerinden kurtulacaklardır. İslam felsefesinin prensipleri, hem onların süregelen sorularına cevap hem de modern dünyanın kendine özge ve «kural dışı» koşullarının yol açtığı ve modern insanın kafasını yoran sorulara yaklaşım çizgisi olarak öne sürülmelidir (7).

İslam felsefesinin yeni baştan anlaşılması ve sunulması olayı bile insanın varoluşunun nihai sonucunu yeryüzü yolculuğunun nihai amacın açıklığa kavuşturmada düşüncelerimizi berrak bir yola «yöneltecektir». İnsan ilahi yapıda bir varlık olup, kendi iç mahiyetinin kökleşmiş isteklerinden kaçamaz. Yalnızca insanın varoluş amacı ve kemal çizgisiyle eşyanın nihai mahiyetine uygunluk gösteren uygarlık ve düşünce biçimi yaşayabilir. İslam felsefesinin yeniden anlaşılması insanın ve tüm evrenin yöneldiği ve herşeyin ona doğru hareket ettiği sonu bize bir kez daha bildirecektir. Böylece yaşamın ve düşüncenin amacını keşfetmemize izin verecektir. Bize doğruyu

göstererek kendimizi ve düşüncelerimizi o yöne, sonu Gerçek'le birleşmek olan o yola yönelmemizi sağlayacaktır. İslam felsefesinin yeni yönelimleri sorunu böylece yeni bir anlayışa ve tüm çaba ve düşüncelerimizin yönelmesi gereken amacın keşfine yol açacaktır. İnsan, gerçeği onu değiştirerek değil, kendini değiştirip ona layık olmaya çalışmakla öğrenebilir.

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Bazıları İslami felsefe yerine müslüman felsefesi diyerek «Müslüman» ve «İslamî»yi ayırırlar. İngilizcede böyle bir ayrım bir dereceye kadar birinin müslümanlar arasında gelişmiş olması, diğerinin de Kur'an'dan doğrudan alınmış olması anlamında yapılabilir. Fakat evrensel anlamda müslüman uygarlığına giren herşey, İslamın ruhuna uygun olması nedeniyle bir anlamda İslami idi. Özellikle, en evrensel anlamında hikmet olarak anlaşılan felsefe alanında ilk yüzyıllardan sonra da yaşamaya devam eden yalnızca müslüman değil, İslamın inanç esasları ve özge kalbi (akli) dehasıyla derin bir ilişki içinde bulunduğundan İslami idi. Bkz. S.H. Nasr, Three Muslim Sages girişi.

(2) Bkz. Three Muslim Sages, s. 65 ve S.H. Nasr, «Suhreverdi» A History of Muslim Philosophy, vol. I, s. 381.

(3) Bu konuyu önceki bölümde anlatmıştık.

(4) «Tüm uygarlıklar çöktü, ancak hepsi başka bir şekilde: Doğunun çöküşü pasif, Batınınki aktif. Çöküşte, Doğunun hatası düşünmeyi terketmesi, Batınınki ise çok fazla ve yanlış düşünmesidir. Doğu gerçeklerin üzerinde uyumakta, Batı ise yanılgılar içinde yaşamaktadır.» F. Schoon, Spiritual Perspectives and Human Facts, Londra, 1954, s. 22.

(5) Bu yüzden bu risalelerin büyük bir kısmına Arapçada el-Mebde ve'l-Mead, Farsçada Ağaz ve Encam denir.

(6) Bu sorun ve günümüz müslümanıyla olan ilgisi S.H.

Nasr'ın Introduction to Islamic Cosmological Doctrines adlı kitabında açıklanmıştır.

(7) «Şüphesiz çağdaş felsefi sorunlar vardır, ancak günümüzde babalarımızınkileri kavranılamaz sayacak kadar zamanımıza özgü zihinsel gereksinmeler de yoktur. Dünyada en iyi —veya en kötü— ile bile insan ruhunun temelleri bu kadar çabuk değiştirilmez.» Schuon, yage, s. 14.

14 — SADREDDİN ŞİRAZİ (MOLLA SADRA)'NİN HAYATI, DOKTRİNLERİ VE ÖNEMİ

I

Ortaçağ Hristiyanlığının İslam görüşü yalnızca sonraki yüzyıllarda Avrupa'nın İslam ve İslam uygarlığına karşı olan davranışını etkilemekle kalmayıp, Rönesanstan sonra Avrupa kültürünün yayılması ile diğer uygarlıkların İslam görüşlerini hatta müslümanların kendileri hakkındaki fikirlerini bile değiştirdi. Bu etki İslam uygarlığının çeşitli yönleriyle birlikte İslam dinini de kapsamaktadır. Bunun sonucu olarak bugüne kadar Batı dünyasında yapılan incelemeler daha çok Latin dünyasını ortaçağın sonlarında etkileyen İslamî sanat ve bilimlerle sınırlı tutmuş ve son zamanlara değin diğer kısımları tamamen görmezlikten gelinmiştir.

Bu bakış açısı hiçbir konuda İslam felsefe ve metafizik doktrinlerinin incelenmesinde olduğu kadar belirgin değildir. Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi, İslâm dünyası dışındakilerin çoğu Farabî, İbni Sina, Gazali veya İbni Rüşd'ü duymuştur. Gerçekten Avrupa dillerinde bu kişilikler hakkında birçok yazı bulunabilir, çünkü bunlar Latin skolastisizminin oluşmasında etkili olmuşlardır. Fakat Şeyh Şihabüddin

Suhreverdi'nin kimliğini tam olarak çok az kimse bilir. Aynı adı taşıyan ünlü sufî aileyle şöyle bir ilişki kurulur belki arasında. Yine çok az kimse Sadreddin Şirazi hakkında Safevi döneminde yaşamış bir filozof olmasının ötesinde hiç birşey bilmemektedir. Bu bilgi eksikliği temelde bu ve benzeri bilgelerin Latinceye çevrilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece, İslam üzerindeki çalışmaları, yalnızca Batı dünyasını etkileyecek ölçüde sınırlı kalan Batılı bilginlerin çoğunluğu tarafından es geçilmiştir onlar (1).

Ancak Avrupa dillerinde ve çalışmalarını bu kaynaklara dayandıran müslümanların yazılarında görülenin tersine, İslam düşünce hayatı ne İspanya'da yaşamış filozoflarla ne de Moğol istilası ile sona ermiştir. Aristo felsefesi en katıksız öğrencisini İbni Rüşd'de bulduktan sonra batıya yönelerek yedinci/onüçüncü yüzyılın, ortaçağın sonuna kadar Batı dünyasında temel bir unsur olarak kalmıştır. Aynı anda İslamda, Meşşaî felsefede temsil edilen rasyonalizm Gazali ve Fahriddini Razi gibi kelâmcı ve sufilerin saldırıları karşısında sönmeye yüz tutmuş bulunuyordu (2).

Onun yerine, İbni Rüşd'ün Kordoba'da karşılaştığı (3) ünlü Endülüslü bilge Muhiddin-i Arabi'nin marifet doktrinleri ile Suhreverdi (5)'nin İşrakî teosofisi (hikmetül İşrak) sahneye çıkmaya başladı. Böylece İslam düşünce hayatı rasyonalizmden sezgi ve aydınlanma temeline dayanan bilgi şekillerine kaydı. Bunun sonucunda bugün dış dünyada bilinmese de bu düşünce şeklini benimseyen birçok bilge ortaya çıktı. İbni Arabi'nin saf irfani öğretileri tüm İslam dünyasında yayılırken, İbni Arabi ve Meşşailerin öğretilerini de içine katan İşrakî hikmet ve sonraki okullar hemen hemen tamamen şii dünyada geliştiler. Molla Sadra'nın en büyük temsilcisi olduğu sonraki okul daha çok İran sınırları içinde kalmış ve batıya doğru Arap ülkelerine ve özellikle doğuda Hin-

distan'a sızmış da olsa Fars dünyası ona asıl vatanlık görevi yapmıştır (6).

Sadreddin Şirazî veya Molla Sadra (7), İslamın en büyük düşünürlerinden biridir. Öğretilerini bugüne kadar İran ve Hindistan'da koruyan birkaç öğrencisinin dışında, doktrinleri uzun süre anlaşılamamışsa da durum budur. Molla Sadra 979 veya 980 hicri yılda Şiraz'da ünlü Kavam ailesinde dünyaya geldi. Babası kralın vezirlerinden biriydi. Ailenin tek erkek çocuğu olduğundan babası ona en iyi eğitimi verebilmek için çalıştı. İlk günden itibaren kendini adar derecesinde bir İslam sevgisi ile birlikte herşeyi öğrenmek için büyük bir yetenek ve çaba gösterdi.

Şiraz'daki ilk çalışmalarından sonra o zamanlar İran'ın düşünce merkezi ve başkenti olan İsfahan'a gitti. Orada zamanının en büyük öğretmenlerinden ders alarak Şeyh Bahaeddin Amili'den naklî bilimleri, Mir Damad'dan da aklî bilimleri öğrendi. Ünlü sufi ve düşünür Mir Findiriski ile de çalıştığı söylenir (9). Bir süre sonra tüm bu konuları ve özellikle de hikmet yani geleneksel teosofiyi öğrenerek tüm öğretmenlerini geçti.

Molla Sadra'nın irfanı açık bir şekilde savunup yaymaya çalışması bir süre sonra zahirî ulemasıyle başının derde girmesine yol açtı. Eğer babasının o zamanki etkili durumu olmasaydı o da batınî doktrinleri pervasızca savunması sonucu yaşamını kaybeden Suhreverdi'nin akıbetine uğrayacaktı. Bu hücumların sonucunda sosyal yaşamdan koparak Kum yakınlarındaki Kahak köyüne çekildi ve orada yedi —bazılarına göre onbir— yıl tefekkür ve zühdle vakit geçirdi (10).

Bu sürenin sonunda Fars valisi Allahverdi Han Şiraz'da büyük bir okul yaptırarak Molla Sadra'yı müderris olarak davet etti. Öğrencilerinin çağırdığı isimle, Ahund bu daveti kabul ederek doğduğu ken-

te döndü ve son günlerini yazarak ve öğreterek geçirdi (11). Onun yönetimi altında bu okul İran'ın pekçok müslüman ülkeden öğrenci çeken en büyük öğrenim kurumu haline dönüştü. Molla Sadra'nın yürüyerek yedinci defa Hacca giderken 1050 hicri yılında Basra'da ölüp oraya gömülmesine kadar bu durum sürdü.

Bu kısa hayat öyküsünden de anlaşılacağı gibi Molla Sadra'nın hayatı üç evreye bölünebilir: resmî eğitimi ve öğretim dönemi, herkesten uzak tefekkür ve zühdle geçen yılları ve tekrar yazmayla ve öğretmeyle geçirdiği dönem. Bu üçlü ayrım eserleri ve doktrinleri ile alındığında önem kazanmaktadır, çünkü Molla Sadra ne rasyonalizm ve resmî öğrenimin, ne de yalnızca zahidliğin, gerçeği bütünüyle görmede yeterli olabileceğine inanmıyordu. Bilginin nihaî hedefine varmak için bu iki yaklaşım biçimi birleştirilmeliydi. Aslında hemen hemen tüm kitapları, resmî öğrenimi tamamlayıp zahitlik ve çeşitli manevi amellerle nefsini arındırmayı başardığı yaşamının üçüncü dönemine aittir.

Molla Sadra'nın eserleri akli bilimler ve dini sorunlarla ilgili olanlar olmak üzere ikiye ayrılabilir. Ancak, ona göre gerçeğe yönelen bu iki yol birbirinden tamamen bağımsız değildirler. Birinci gruptaki en ünlü kitabı İslam metafiziğinin büyük anıtlarından biri olarak duran Hikmet'ül-mütealiye fil-asfaril-erbaa (Nefsin Dört Yolculuğuna Ait Aşkın Hikmet) veya kısaca Asfer'dir ki buradaki dört kitap veya dört yolculuk evresi (asfar, sefer'in çoğuludur) tüm kozmik tezahürün kökeni ve hedefi ve özelde insan nefsiyle ilgilidir (12). Bu gruptaki diğer kitaplar arasında el Mebda ve'l-Mead (Başlangıç ve Dönüş Kitabı) eş-Şevahidü'r-Rububiye (Rabbliğin Tanıkları) el-Hikmetül Arşıyye (Arştan İnen Hikmet Kitabı), İbn Sina'nın Şifa'sı, Eşsüddin Abhari'nin el-Hidaye'si ve

Suhreverdi'nin Hikmetil-İşrak'ı üzerine şerhler ile metafizik ve felsefi sorunlar üzerine yazılmış birçok küçük risale sayılabilir (13). Dini kitapları arasında ise Mefatihül gayb (Gayb'ın Anahtarları) ve Esrarül ayât (Ayetlerin Esrarı) ile Küleynî'nin Usulül-Kâfi si üzerine yazdığı ünlü şerhinden sözedilebilir (14). Toplam olarak kırka yakın eseri vardır. Bunlara ek olarak yazarı bilinmeyen birkaç düzensiz risale de ona atfedilmektedir.

II

Molla Sadra'nın dehası, rasyonel gösterimlere dayanan felsefe ile bir yandan marifeti, bir yandan da vahyi birleştirmesinde yatar. Böylece Kindi, Farabî ve İbni Sina ile başlayıp, Gazzalî, Suhreverdi ve Nasiruddin Tusi ile devam eden inançla aklı veya dinle bilimi birleştirme çabalarını başarıyla tamamlar. Molla Sadra'nın bu birleştirme ve ahenkleştirmedekî başarısı altıncı/onikinci ve onuncu/onaltıncı yüzyıllar arasında yaşayan Kutbuddin Şirazi, Mir Seyyid Şerif Curcanî, Seyyid Haydar Amulî, Receb Bursî, Daştakî'ler, İbni Türke İsfahani, İbni Ebi Cumhur ve özellikle de Meşşaî felsefe ile İşraki hikmet ve marifeti birleştirerek hepsini şiiliğin dinî perspektifi içinde bütünlemeye çalışan hocası Mir Damad gibi filozof ve ariflerin çabalarına dayanmıştır (15). Bunlar, Molla Sadra'da genelleşecek böylesi bir nihaî sentez için gerekli yolu açmış oldular.

Bu geniş sentezin dokusunu oluşturmak için dokunan iplikler az çok ayırd edilebilir ve kaynaklarına götürülebilir. Molla Sadra'nın İslam'daki tüm okullardan, kelâmcılardan filozoflara ve hatta Hermetisistlerden yeni Eflatunculara kadar birçok kaynak-

tan yararlandığı açıktır. Genel olarak bu kaynaklar şöyle sıralanabilir :

1) İslamî Meşşaî felsefe, özellikle de İbni Sina'-nın ve bununla doktrinlerinin pek çoğunun İslam'da Meşşaîliğin belli bir parçası haline geldiğini Aristo ve Yeni-Eflatuncuların felsefesi.

2) Suhreverdi'nin İşrakî hikmeti ile Kutbüddin Şirazî ve Celaledidn Devazi gibi tüm yorumcuları.

3) İbni Arabi ve okulunun Sadreddin Konevî gibi açıklayıcılarının marifet doktrinleri ile, Aynül-kuzat Hemedanî ve Mahmud Şehistani gibi diğer sufîlerin eserleri.

4) Hepsi de İslamî hikmetin ilham kaynağı olan Hz. Peygamber'in ve Şiî imamların bir takım sözleri de içinde olmak üzere İslâm vahyi ve bu arada özellikle Nehc'ül Belâğe (16).

Meşşaî tanıtlamanın katılığını, aydınlanmanın coşkusuyla birleştirip Kur'an ve Hadis'ten aldığı delillerle taçlandıran Molla Sadra daha önce hiçbir zaman aynı şekilde bir araya gelememiş unsurları toplamış oldu.

Burada, Sadreddin'in doktrinlerini detaylı olarak anlatmak için yerimiz uygun değildir. Yalnızca, kurduğu kalbi aklî sistemin ve okulun ayırd edici önemli özelliklerine değinmek yeterli olacaktır (17).

Molla Sadra'nın tüm öğretisi birlik (vahdet), öncellik (asalet) ve varoluşun mertebelenmesine (teşkik) dayanır, yani varoluş, evrenin nihaî gerçekliği, sınırlarını belirleyen mahiyetler olup yine de, aynı gerçeklik olduğu halde, biri daha güçlü diğeri daha zayıf olan güneş ve mum ışığı gibi birbirinden yalnızca güç ve zayıflık yönünden ayrılan mertebelere iştirak eden tek bir gerçekliktir. Yalnızca mahiyetinin öncül yani gerçek olduğu ve varoluşun soyutluktan başka birşey olmadığı ve hatta Allah'ın bile bir «mahiyet olduğu» inancını taşıyan kelâmcılara karşı Mol-

la Sadra bu görüşü savunmuştur. O, varoluşun öncülüğüne dikkat çekmekle birlikte her mahiyetin varoluşunun diğerlerinden farklı olduğuna inanan meşşailere karşı çıktığı gibi, öncüllüğün mahiyete ait olduğuna inanan İşrakilere de karşı çıkar. Molla Sadra, her varolan şeyin bir varlığın çeşitli mertebeleri ve aşamaları olduğu ve bunun Saf Varlık veya Allah'tan hyle'ye yani varlığa, yalnızca formları kabul etme kapasitesiyle katılan birincil maddelere kadar uzandığını kabul ederek bütün bu görüşleri aşar (18).

Molla Sadra'nın diğer bir doktrini de cevherin hareketidir. Bunun, Sokrat öncesi filozofların yapıtlarında gizli olarak bulunduğuna inanır. Bilindiği gibi müslüman Meşşaîler hareketin ancak dört kategoride, hepsi de araz olan nitelik, nicelik, yer ve durumda oluşabileceğine inanıyorlardı. Eşyanın özünde olabilecek bir değişikliği kabul etmiyorlardı, çünkü böyle bir durumun o şeyin özelliklerini yokedeceğini ileri sürüyorlardı (19). Molla Sadra ise aksine, Evren'deki tüm varlıkların —her türlü potansiyel ve maddî bir cisimden bağımsız olan ayrı akıllar (mücerredat) dışında, cevherî (tözsel) harekete katıldıklarını ve tüm değişimin Aristocuların türeme, oluşma ve bozulmasından çok bu süreçle meydana geldiğine inanır. Örneğin, insan spermi, sperm şeklini atıp yeni insanî biçimi kabul ederek değil, cevherde kendi formunun korunması ve yeni formun bizzat spermin formu ve maddelerinden oluşan bir «madde'yle birleştirilmesiyle» bir çocuk haline gelir. Veya hakîmlerin benzetmesine göre, her varlık cevherî hareket sürecinden geçerken yeni formlar giyer, öncekini çıkarıp atmadan bir elbisenin üzerine diğerini giymek gibi.

Molla Sadra daha da ileri giderek, başlangıçta insan ruhunun bedeniyle aynı olduğunu ve ancak cevhersel değişme sonucu bedenden ayrılarak tam

bir tecrid'e ulaştığını ileri sürmektedir. Yani, denebilir ki, dünyada fizik ve psişik tezahür alanındaki herşey devamlı bir cevhersel değişim ve akım içindedir (*).

Şadreddin, bu prensibi çeşitli yerlerde kullanır. Örneğin, yaratılanlarla ezeli olan arasındaki ilişkiyi göstermek ve dünyada, hiçbir şeyin varolmadığı ve dolayısıyla dünyanın da bugünkü gibi varolmadığı bir an bulunduğu anlamında dünyanın yaratılmış niteliğini kanıtlamak için bu prensipten yararlanır. Ruhun mükemmele doğru olan yolculuğunu ve yeniden dirilme sorununu incelerken de aynı prensipten yola çıkar. Bu sorunu ele alırken, ruhun kendi iç varlık durumuna uygun olarak nasıl bir beden ve öbür dünyada kendisi için bir çevre «yarattığını» detaylı olarak anlatır ve bedenin ruhun «dışa vurması» olduğu düşüncesinden hareketle bedensel yeniden diriliş konusunda ayrıntılı deliller sunar.

Molla Sadra ismiyle ilgili ve Molla Sadra'ya göre İslamî dönem içinde ilk kez kendisi tarafından ortaya atılan diğer önemli bir doktrin de **akıl, âkıl** ve **makul'u** birliği meselesidir (20). Bu görüşe göre, tüm bilgi sonunda bilen ve bilinenin birleşimidir. Aslında bizim bir şeyi bilmemiz, o şeyin form veya ideasının zihnimizde ihtiva eden ile ihtiva edilen şey gibi ayrı ayrı var olması demek değildir. Ancak birşeyi bildiğimizin bilincine vardığımız an zihnimiz o şeyin fikri haline gelir ve her ikisi tek bir gerçeklik olarak birleşir. Bu prensibin bilginin anlamı konusunda ta-

---

(*) Molla Sadra ve Felsefesi hakkında türkçede yayınlanmış bir araştırma yok gibidir. Yayınlarımız arasında çıkan bir araştırma ise türkçede tek müracaat kaynağı sayılır. Bkz. Abdülkerim Sürüş, **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, Çeviri ve Not: Prof. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, 1984, İstanbul.

şıdığı önem çok büyüktür, çünkü sonunda insanın ne biliyorsa o olduğu, yani varlığının bilgisiyle belirlendiği veya tam tersi, tüm bilgisinin kendi varlığı, «kim» ve «ne» olduğuna bağlı bulunduğu sonucuna yolaçar.

Molla Sadra'nın doktrinlerinin daha birçok özelliğine değinilebilir. Bunlar arasında, aklî melekeye ek olarak bedenden bağımsız varolan hayal etme melekesinin (mütehayyile) ölümsüzlüğü ve kendi başınalığına inanması. Eflatun'un idealan veya arketipler dünyasıyla bedenlerin dünyası arasında aracı bir «asılı biçimler» (es-suver'ül-muallakat) dünyasının varlığına olan inancı, hayal melekesinin yaratıcı gücüne inanması ve maddenin forma olan sevgisi de içinde olmak üzere tüm sevgiyi ilahi aşkın bir gölgesi olarak yorumlaması sayılabilir. Bunlar, çok uzun açıklama gerektirecek konuların yalnızca ufak bir özetidir.

Genel olarak, Molla Sadra'da önem kazanan fikirler daha önceki filozoflarda taslak halinde bulunabilir. Ancak bunların geliştirilmesi, birbiriyle uygun hale getirilmesi, kanıtlarıyla ortaya konması ve vahyedilen gerçeklerle birleştirilmesi tamamen ona özgüdür. Bu yüzden rahatça denebilir ki, Molla Sadra yalnızca Safevî döneminde metafiziği canlandırmakla kalmamış, aynı zamanda yeni bir kalbî aklî perspektif yerleştirmiş ve İslamdaki son orijinal geleneksel hikmet okulunu da kurmuştur.

III

Bu bölümü tamamlamadan önce Molla Sadra'nın günümüz dünyasındaki etkisi ve önemi üzerine birkaç söz söylenebilir. Batı dünyasında ve hatta İran dışındaki çoğu müslüman ülkelerde bugüne değin iyi

tanınmamışsa da (21), İran'ın manevî ve zihnî hayatında günümüze kadar süren bir etki bırakıp Şiî dünyada son dörtyüz yılın en etkili entellektüel şahsiyeti olmuştur. Hindistan'da da özellikle **Şerhül Hidaye** gibi eserleri bugüne kadar müslüman okullarında okutulup incelenmiş ve kendisine tanınmış Hind filozofları tarafından birçok şerhler yazılmıştır. Gerçekten bu kitap, yazarın kendi adı olan **Sadra** olarak tanınmıştır. Öğrencileri de son birkaç yüzyılın Hindli müslüman düşünürlerinin çoğunu hatta Dara Şüküh gibi birini etkilemişlerdir.

Son birkaç yüzyılın aralarında Hacı Molla Hadi Sebzivarî, Molla Ali Nuri ve Molla Ali Müderris Zününî gibilerinin de bulunduğu birçok ünlü İranlı hakîm bu okulun izleyicileri arasına girmiş (22) ve eserleri üzerinde birçok şerhler yazılmıştır (23). Asfar'ı hikmet hakkındaki en büyük kitap kabul edilmiş olup, bugün bile konunun öğrencilerine okutulmakta ve bugün, İran üniversitelerindeki felsefe lisan üstü programlarında temel ders kitabı olma özelliğini korumaktadır. İran'da Seyyid Ebul Hasan Kazvini, Seyyid Muhammed Kâzım Assar ve Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai gibi son yılların ve günümüzün **hikmet** otoritelerinden çoğu bu okuldandır ve gerek yazılı gerek sözlü aktarımlarla bu geleneği ayakta tutmaktadırlar. Ve ancak onun adı ve yaydığı doktrinleri çevresinde günümüz İran'ında geleneksel hikmet'e karşı yeni bir ilgi canlanmaktadır.

Genel olarak dünyaya ve özellikle de diğer müslüman ülkelere gelince, Molla Sadra günümüz kötülüklerinin çoğu için en geçerli panzehirdir. Rasyonalizmden bıkan ve buna reaksiyon olarak kendini akıldışılığın ve bilinçaltının cehennemi şiddetine bırakan bir dünyaya Molla Sadra aklın kendi yerini koruduğu, ancak kaynağı olan kalbe her zaman bağlı kaldığı bir dünya görüşü getirmektedir. Kuru ve kısır

rasyonalizme karşı insanaltı kaosundan değil, herşeyin kendini gerçek yüzüyle gösterdiği ilahın ve aydınlık özlerden kaynaklanan bir ışık ortaya koymaktadır. Yine din ile bilim ve inanç ile akıl arasındaki uyumun bozulduğu ve bu ikisinin birleşme noktası olan marifetin unutulduğu (24) bir zamanda Molla Sadra kurtla kuzunun birlikte yattığı ahenkler evrenine götüren bir kılavuzdur.

Son olarak denebilir ki, daha önceden irfan'ı tadan veya tutkuları tarafından felce uğratılmamış selim bir kalb ve sağlam bir zihne sahip olanlar için Molla Sadra ya tanıtlama ya da sezgi yoluyla onları şüpheden kesinliğe ve gerçekliği bulanık görmekten dupduru görmeye götüren bir ışık olabilir. Özellikle müslümanlar için, İslam'ın tamamen aklî, fakat akla dayalı değil ve aynı zamanda bütünüyle İslamî canlı bir kalb-i aklî geleneğe sahip bulunduğunun ve müslümanların kalb-î aklî yaşamının yediyüz yıl önce sona ermediğinin en güzel hatırlatıcılarından biridir o. Bunlar ve diğer birçok nedenlerden dolayı tüm hikmet aşıkları bu büyük insanın yazılarını ve doktrinlerini incelemelidir, çünkü o her zaman yeni ve taze duran, tüm hikmetin kaynağından çıktığı için evrensel olan ve ne şekilde olursa olsun gerçeği gösterecek gözleri ve duyacak kulakları olanlar için bir çağrı niteliğini taşıyan bu sürekli felsefenin en seçkin kişisidir.

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Daha önce de değinildiği gibi son dönem İslam felsefesini çok az bilgin incelemiştir. Bunlar: G. Browne **A Year among the Persians, Londra,** 1950, **A Literary History of Persia,** Cambridge, 1906; Comte de Gobineau, **Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale,** Paris, 1923; M. Horten, **Die Philosophie des İslam,** Münih, 1924; H. Corbin, **Le Livre des penetrations metaphysiques** girişi, Tahran 1963; Corbin: La Place de Sadr al Din Shirazi Dans la Philosophie Iranienne, **Studie Islamica,** 1963, vol. XVIII, **En Islam Iranien,** vol. IV. Muhammed Ikbal: **The Development of Metaphysies in Persia,** Londra, 1908'de İzutsu gibi son çağ İran düşünürlerini incelemiştir.

(2) Bkz.**History of Muslim Philosophy'de Suhreverdi** bölümü.

(3) Bkz. Corbin: **Creative İmagination in the Sufism of İbni Arabi,** Princeton, 1969, Bkz. S.H. Nasr, **Three Muslim Sages,** bl. III.
İbni Arabi, İslam'ın kalbi hayatında etkisini tüm sufi okullarla birlikte kendinden sonra gelen kalbi sezgiye dayalı çeşitli hikmet okulları üzerinde de bırakan en etkili kişidir. En ünlü yapıtları Futuhatı Mekkiye ve Fususül Hikem'dir. Bu ikincisi çok güzel bir biçimde T. Burckhardt tarafından La Sagesse des Prophétees (Paris, 1953) adıyla fransızcaya, fransızcasından da A. Culme-Seymour (Londra, 1975) tarafından Wisdom of the Prophets adıyla ingilizceye çevrilmiştir. Bu

eserlerin kısaca bir özeti ve aynı zamanda girişi olarak bkz. T. Burckhardt, **An Introduction to Sufi Doctrine**, İngil. Çev. D.M. Matheson, Londra, 1976.

(4) Teosofi ile ne teoloji, ne de felsefe olan, ancak özgün Yunanca anlamı gibi sezgi ve aydınlanmaya dayanan bir hikmet, bir **«sapientia»** demek istiyoruz.

(5) Suhreverdi'nin yaşamı ve doktrinleri için bkz. H. Corbin, **Opera Metaphysica et Mystica** girişi ve S.H. Nasr: **Three Muslim Sages**, bl. II.

(6) Bkz. S.H. Nasr, «The School of Isfahan», **History of Muslim Philosophy.**

(7) Tam adı Muhammed İbni İbrahim'dir. Sadreddin, Molla Sadra veya Sadrel müteellihin (ilâhiyatçıların en önde geleni) de derler. İran'daki taraftarları arasında kısaca Ahund olarak anılır.

(8) Molla Sadra'nın yaşamı için bkz. Sih aslına yazdığımız giriş. Tahran, 1380. Ayrıca bkz. Sadreddin Şirazi, **History of Muslim Philosophy** ve **Sadr el-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy**, Tahran, Londra, 1978, ml. 2.

(9) Bu kişiler ve o zamanki İsfahan'ın düşünce yaşamı için bkz. Corbin, Confessions extatiques de Mir Dâmâd, in Melanges Louis Massignon'da, Şam 1956, s. 331-49. Bu şahsiyetleri ve Molla Sadra'nın düşünce zeminini Sadr al-Din Shirazi, bl. 1'de ele aldık. Ayrıca bkz. History of Muslim Philosophy'de yazdığımız bl. «The School of İsfahan» ve Corbin En İslam İranien C. IV.

(10) Molla Sadra'nın inzivaya çekildiği yer olduğuna inanılan köyün yakınında büyük bir mağara vardır.

(11) Han okulu, Şiraz'da hâlâ durur. Molla Sadra'nın ders verdiği oda yirmi yıl kadar önce yeniden yapılmış ve onun adı verilmiştir.

(12) Bu büyük kitap dış dünyada o kadar az bilinmektedir ki, Gobinezu onun bir seyahat kitabı olduğunu, Browne ise Asfar'ın İbranice Sepher'den türetilmiş safar'dan «dört kitap» anlamına geldiğini yazmışlardır. Ancak Molla Sadra, kitabının girişinde asfar ile ruhun kaynağına yaptığı yolculuğun dört evresini anlatmak istediğini açık bir biçimde belirtir.

Asfar, yazarının en büyük eseri olmasının yanısıra İbni Sina, Suhreverdi ve İbni Arabi gibi geçmiş müslüman bilgelerin felsefe ve marifet doktrinlerini de içine alan büyük bir felsefe ansiklopedisidir. Molla Sadra hikmette büyük bir usta olmasının yanısıra, filozof, düşünür ve bilim adamlarının yaşam ve görüşlerini de eşine ender rastlanır bir şekilde çok iyi biliyordu. Asfar için bkz. **Sadr al-Din Shrazi,** bl. 5.

(13) Bkz. «Sadr al-Din Shirazi» ve Şih asl'ın girişi s. 9. Yapıtları hakkındaki en geniş bibliografi için bkz. Danechepazhuh Molla Sadra Commemoration Volume, Tahran, 1380, s. 107-20. Corbin, Le Livre des pénetrations métaphysiques, bl. II ve S.H. Nasr Sadr al-Din Shirazi, bl. 2.

(14) Tüm bu yapıtlar arapça olarak çok güzel ve açık bir üslupla yazılmıştır. Molla Sadra'nın elimizdeki tek Farsça yapıtı Şih asldır ki, içinde tasavvuf ahlâkı ve ortaya çıkarıp yayınladığımız nüshaya tamamını koyduğumuz şiirlerinin de bulunduğu otobiyografik bir çalışmadır. Ayrıca Farsçaya birkaç mektup ve kısa parçalar vardır.

(15) Bkz. Şih asl girişi, s. 14.

(16) Molla Sadra'nın Kur'an ve Hadis'ten ne derece kaynaklandığını anlamak için yazıları dikkatle incelenmelidir. İslamî vahiy, İslami aklî bilimlerin özellikle de metafiziğin oluşumunda zannedildiğinden fazla rol oynamıştır. Bu özellikle, hikmet'in vahyedilen kitabı için anlamından başka birşey olmadığına inanan sonraki hâkimler için geçerlidir.

(17) Bkz. Sih-asl girişi, s. 20. Seyyid Celaleddin Aştiyani, «Sadr al-Din Shriazi» Indo-Iranica, Kasım 1962, Seyyid Muhammed, Hüseyin Tabatâbai, Sadr al-Din Shirazi, Molla Sadra Commemoration, Volume, s. 16-25. Konuyla ilgili kitapların listesi yukarıdaki eserlerimizde vardır.

(18) Denilebilir ki, arif bir adım daha ileri giderek varolan herşeyin bir varlığın yalnız mertebeleri olmakla kalmayıp, aslında yalnızca tek bir varlığın bulunduğunu ve tüm eşyanın (şeylerin) onun tecellileri olup, kendilerine ait hiçbir varoluşlarının bulunmadığını

kavrar, Ariflerin, Vahdet'ül-Vücud'uyla hükema arasındaki tek temel farklılık buradadır. İrfani birlik görüşünün kısa bir açıklaması için bkz. İbn Arabi'ye atfedilen er-Risalet'ül-Ehadiyye, Fr. Ç. Abdul Hadi, Le Voile l'Isis de 1939, s. 15-17, 55-72; Yine, Le Traite de l'Unité dit d'Ibn Arabi, Paris, 1977.

(19) Bkz. örneğin İbni Sina, eş-Şifa; Tabiiyyat, Tahran, 1303, s. 43-44.

(20) Bu ilke geleneksel olarak Porphyry'ye atfedilir, ancak Aristo'nun Metaphysica'sında geçer ve yeni Eflatuncu filozoflar tarafından da tutulur. İslam dünyasında ise Molla Sadra'dan önce Ebul Haşan Amiri (Hicri 4. yüzyıl) ve Efdalüddin Kaşani (8. yüzyıl) gibi yazarların yazılarında bu ilke görülür. Ancak İbni Sina gibi meşşailer buna karşı çıkmışlardır. Bu sorunun tartışması için bkz. Seyyid Ebul Hasan Kazvini Indo-Iranica, Kasım, 1961.

(21) Avrupa dünyasının onu ne kadar tanıdığını belirtmiştik. Bkz. S. Nasr, «Acquaintance with Mulla Sadra in the Occident» Mulla Sadra Commemoration Volume, s. 51-62.

(22) Bkz. S.H. Nasr, «Sebzivari» History of Muslim Philosophy'de Molla Sadra'nın Molla Muhsin Feyz Kaşani, Abdürrezzak Lahici ve Kadı Said Kummi gibi öğrencileri de en önemli takipçileridir. Molla Sadra ve bu kişiler için bkz. Aştiyani ve H. Corbin Anthologie des Philosophes Iraniens, Tahran-Paris, vol. I, 1975.

Mirza Muhammed, Sadık Kaşani adlı öğrencisinin Molla Sadra ile çalışırken aniden ruhi bir coşkuya kapılıp elbiselerini parçaladığı ve Hindistan'a gidip orada ünlü birisi olduğu söylenir.

Molla Sadra'nın Hindistan'daki manevi ve düşünsel ürünleri arasında Nizameddin Suhalavi, Hasan İbni Kadı Luknahavi, Muhammed Emcedül-Sıddıki ve eserleri üzerinde şerhler yazıp yorumlar yapan daha başkaları sayılabilir. Rampur'daki Rıza Kütüphanesi ve Patna'da Huda-Bahş Kütüphanesi gibi çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır. Molla Sadra'nın Hindistan'daki etkilerini öğrenmek için bunlar iyi

incelenmelidir. Şeyh Ahmed Sirhındî (İmam-ı Rabbani - Ç.) üzerindeki etkisi de belirgindir.

(23) Molla Sadra'yı eleştirmek için el-Hikmet'ül Arşiyye üzerine bir yorum yazısı yazan Şeyhi hareketinin kurucusu Şeyh Ahmed Aksai, çoğu yerde görüşlerine karşı da çıkmış olsa, yine de bazı konularda ondan etkilenmiştir.

(24) Marifetin inanç ve akıl veya din ve bilimle olan ilişkisi için bkz. F. Schvon, **Gnosis-Divine Wisdom**, Çev. H. Palmer, Londra, 1978.

15 — İSLAM FELSEFESİ TARİHİ İÇİN BİR KAYNAK OLARAK MOLLA SADRA

Sadreddin Şirazî yalnızca bir filozof ve teosofist olarak değil, bir İslam düşüncesi tarihçisi olarak da hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Yaşamını ve doktrinlerini kısaca gözden geçirdikten sonra (1) Molla Sadra'nın çok az bilinen bir yönüne, yani İslam felsefesinin ilk dönemdeki okulları ve genel olarak İslam felsefesi tarihinin önemli bir kaynağı olmasına dikkât çekeceğiz.

Onbirinci/onyedinci yüzyılda Molla Sadra gibi birisinin ortaya çıkması, İslâm felsefesinin sanıldığı gibi yedinci/onüçüncü yüzyılda sona ermediğinin kanıtıdır. Sadreddin'i incelemek, detayları henüz bilinmeyen bu süreci öğrenmek demektir. Bu süreç sayesinde meşşaî felsefe Suhreverdi'nin İşraki doktrinleri, İbni Arabi okulunun irfanı ile İslam kelâmının bazı unsurları yavaş yavaş şiilik zemininde birleşerek sonunda Molla Sadra'nın büyük sentezine ulaşmıştır.

Onun yazıları, ondan önce de canlı bir düşünce geleneği olduğunun kanıtıdır. Okundukça görülür ki, o birdenbire ortaya çıkmamış, aksine yüzyıllar süren bir sürecin bir sonucu oluşmuştur. Sözgelimi felsefe ile dinin uygunluğu konusunda onun çözümü, ta el-

Kindi'ye kadar uzanan bir zincirin son halkasıdır. Böylece Molla Sadra'nın eserleri gerek fikir gerekse ondan önceki yazarlara yapılan atıflar yönünden İslam felsefesinin en karanlık dönemine —Nasreddini Tusi'den Mir Damad'a kadar geçen yedinci/onüçüncü yüzyıl ile onbirinci/onyedinci yüzyıl arasına ait en önemli bilgi kaynağı olmaktadır.

Molla Sadra yalnızca ünlü bir metafizikçi ve hakîm değil, tüm geçmiş dinler ve aklî bilimler hakkında derin bilgisi olan bir bilgindi. Görülmemiş derecede zengin bir kitaplığa sahip olduğu söylenebilir, çünkü eserlerinde bugün çoğu kaybolan veya günümüz bilginlerinin ulaşamayacağı yerlerde bulunan eserlere sık sık atıflar yapılmaktadır. Bunlar arasında, halen varolmasına karşın günümüzde çok iyi bilinmeyen ve yayınlanmamış olan Ebul Hasan el-Amiri'nin **el-Ahmed alel-ebed** ve Şehrazurî'nin **Nüzhetül ervah ve ravdetül efrah** adlı kitapları sayılabilir. Ayrıca, Molla Sadra'nın dinî olduğu kadar, aklî bilimlerle de ilgili derin bilgisini gösteren birçok şii Hadis kaynaklarının da adı geçmektedir. Yine, çok doğru bir şekilde Yunan ve İskenderiye filozoflarından sözedilmektedir. Aslında Molla Sadra'nın günümüzde kaybolmuş bulunan bazı İslam öncesi yazarların arapça eserlerini bilmesi muhtemeldir. Yazıları Yunan ve Helen felsefesinin belirli yönlerini açıklığa kavuşturan müslüman kaynaklar arasına katılmalıdır.

Sadreddin'in Küleyni'nin **Usul'ül-Kafi** ve Suhreverdi'nin **Hikmetil İşrak'ı** üzerlerine yazdığı şerhler gibi eserlerinin çoğunda birçok diğer filozof ve bilgelerinin görüşlerine bol bol göndermeler varsa da bu filozof ve bilgelerin doktrin ve düşünceleri özellikle onun en büyük anıtsal eseri olan Asfar'da aranmalıdır (2). Aslında Asfar İslam'da hikmet üstüne yazılmış en eksiksiz ve en kapsamlı bir eser olmakla kal-

mayıp, aynı zamanda İslam felsefesi tarihinde de gerçek bir kaynaktır. Bu eserde her bir konu analiz edilip çözüme kavuşturulmadan önce çeşitli okulların önde gelen temsilcilerinin konu hakkındaki görüşleri anlatılmış, Farabi, İbni Sina veya Suhreverdi, İbni Arabi ve Yunan filozoflarının görüşleri sık sık açık bir biçimde ortaya konmuştur.

Molla Sadra derin zekâsı ve şaşırtıcı derecede berrak anlatım yeteneği ile Müslüman ve Yunan filozoflarının bazı fikirlerinin anlamını yakalamıştır. Zaten Yunan filozoflarının bazı düşüncelerini saf tarihsel analiz yöntemleriyle anlamak oldukça zordur. Örneğin Asfar'ın ilk yolculuğunda, Sokrat öncesi düşünürlerin tüm eşyanın oluştuğu madde hakkındaki görüşlerini tartışmıştır. Tales'in, herşeyin temelde sudan oluştuğu inancını ele alarak, Tales'in suyunun sembolik (remz) olduğunu ve fiziksel anlamda su ile karıştırılmaması gerektiğini yazar. Bu daha çok İslam'da nefesür-rahman denen ilahi cevheridir. Ondokuzuncu yüzyıl felsefe tarihçilerinin rasyonalist yorumlarına karşı da olsa Francis Cornford gibi çağdaş Yunan felsefesi tarihçilerinin kabul ettiği böyle bir sonuca varması karşısında şaşırmamak elde değildir. Aslında Cornford nefesür-rahman deyimini bilseydi, bunun Tales'in doktrinindeki su ile benzer bir anlama geldiğini hemen anlayacaktı (3). Burası da Molla Sadra'nın bazı antik filozofların düşüncelerine nüfuz etmesini sağlayan dehasının bir diğer örneğidir.

Asfar'ın felsefe tarihi —özellikle de İslam felsefesi tarihi— açısından ne derece önemli bir kaynak olduğunu göstermek için bir iki tane örnek vereceğiz. Varlığın gerçekliği (4) konusunda Molla Sadra önce sufilerin ve özellikle de İbni Arabi ve okulunun görüşlerini ayrıntılarıyla ele alarak, varlığın aşkın birliğiyle (vahdet-ül vücud) ne kasdettiklerini ve niçin nihaî düzlemde varlığın yalnızca Allah'a ait ol-

duğuna inandıklarını açıklığa kavuşturur. Daha sonra İslam felsefesinde **Zevk el-teellüh** olarak bilinen ve daha çok Celaleddin Devrani'nin adıyla birlikte anılan görüşlere yer verir. Sonra ise İşrakîlerin ve Meşşaîlerin görüşlerine yer vererek, son derece iyi bildiği İbni Sina ve Suhreverdi'nin yazılarındaki «varlık»ın anlamını hayret verici bir kuşatıcılıkla ortaya koyar.

Varoluş ve özün nasıl birleştiği konusunda ise ilk olarak Davud'ül-Kayserî'nin İbni Arabi'nin Füsus-ül hikem'i üzerine yazdığı şerhten alıntılar yaparak, bu konuda görüş farklılığı olduğunu söylemektedir (5). Kendi görüşüne geçmeden önce beş değişik görüşü tartışır. Bunlar arasında kendi deyimiyle «soylular arasında tanınmış şahsiyetler» —ki, kendinden hemen önceki bazı filozofları kasteder—, Ebul Hasan el-Eş'arî, son dönem kelâmcılarının çoğu, Meşşaîler ve İşrakiler vardır. Birçok diğer konuda olduğu gibi burada da bu kadar değişik okulun görüşlerini Asfar'dan başka bir yerde böylesine bir arada bulmak imkânsızdır.

Molla Sadra'ın detaylı olarak ele aldığı sorunlardan biri kendi deyimiyle «zihni varlık» (el vucudül zihni) yani şeylerin zihinsel düzlemdeki varlığı ve bununla beraber ortaya çıkan bilgi kuramı ve diğer temel felsefi sorunlardır. Molla Sadra böyle bir durumun varlığını kanıtlamak için önce İbni Arabi'nin Füsûs'undan geniş alıntılar yapar (6). Sonra, konuyla ilgili olarak kelâmcılarla filozofların karşılaştığı güçlüklere cevaplar vererek sorunu Kuşçu gibi kelâmcılarla sufilerin, özellikle de İbni Arabi'nin görüşleri doğrultusunda ele alır. En sonunda ise daha önceki İslam felsefesinde ayrı bir sorun olarak görülmeyen bu konuya kendi usta çözümünü getirir.

Son bir örnek olarak, Molla Sadra'nın gerek Doğu'da gerek Batıda uzun bir geçmişe sahip olan Efla-

tuncu idealar hakkındaki görüşlerini verelim. Sorunun çözümüne, Eflatun'un kendi görüşleriyle başlar ve sonra «Eflatun'un ideaları'nın yalnızca kendilerinden tüm bağımlılıkların soyutlandığı nitelikler olduğunu öne süren İbni Sina'nın görüşlerini anlatır. Ardından bu görüşü eleştirir ve konu hakkındaki düşüncelerini «el-Cem' beyn ra'yay'el-hakimeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristo» adlı eserinde ortaya koyan Farabi'ye geçer; Farabi'ye göre, «idea'lar değişmeyen ve dönüşüme uğramayan Allah'ın ilminde sürekli ve kalıcı formlardır» (8).

Yine bu fikri de eleştirerek eksikliklerini gösterir. Daha sonra kendi hocası Mir Damad'ın fikirlerini ortaya koyarak onları da eleştirir. Mir Damad'a göreyse «idealar» zaman dünyası ve sonsuzluk arasında duran «sınırsız zaman» veya **dehr** aleminde, düşünülen şeylerin özüdür. Bu görüşü tartışmasının ardından Suhreverdi ve İşrakilerin görüşlerini ve arketiplere (rabbü'l-nev) olan inançlarını tahlil eder ve bu görüşü açıklamak için birçok Mazdekî meleklerden ve yeryüzündeki şekillerinden (sanem) bahseder (9). Son olarak da Plotinus'un Kitab'ül-Meyamir (Enneadlar)'ındaki görüşlerini özetleyerek, Aristo'nun Metaphysiza'sındaki sözlerini Plotinus'un görüşleriyle birleştirmeye çalışır ki, Enneadlar'ın özeti müslümanlar arasında Aristo'nun Teolojisi (Usuluciye) olarak tanınmıştır.

Her okul ve filozofu açık bir şekilde anlatıp eleştirdiği bu uzun tarihsel tartışmadan sonra Molla Sadra tüm bu görüşleri tek bir çatı altında toplama çabasına girişir. Nesnelerin arketip gerçekliğini koruyan, ancak Meşşailerin Eflatuni idealar nasyonunu eleştirmelerine yol açan yanlışlara sapmayan bir doktrin ortaya kor. Eflatun'un idealarına ayırdığı bu bölüm Molla Sadra'nın Asfar'da izlediği önce değişik okulların görüşlerini tartışıp sonra da farklı dok-

trinleri hepsini de kapsayıcı bir birlik halinde bütünleme şeklindeki yöntemini açıkça ortaya koyar.

Genel olarak Molla Sadra, İslam'daki büyük düşünürlerden biri olmasının yanısıra en bilgili hakîmlerden biridir de. İslamda onun kadar felsefe, din ve tasavvuf bilgisine sahip başka bir metafizikçi bulunamaz. Sadreddin'in İbni Sina, Suhreverdi, Gazali ve İbni Arabi ile olan bağlantıları şaşırtıcıdır. Bu yüzden bunları ve diğer düşünürleri tanımak isteyenler için Molla Sadra çok güzel bir kılavuzdur. Öyleyse, Molla Sadra'nın yazıları ve özellikle de Asfar yalnızca kendisi için değil, İslam düşünce hayatındaki birçok karanlık sayfayı aydınlığa çıkaracak kıymetli bir İslam felsefesi tarihi olarak da incelenmelidir. Molla Sadra burada verilmeye çalışıldığından da fazla olarak, kendisinin de en önemli ürünlerinden biri olduğu İslam'daki o uzun ve sürekli kalbî aklî faaliyeti içinden ve derinden tanınmasının bir aracı olabilir.

ONBEŞİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Bkz. bir önceki bölüm ve orada anılan yerler.

(2) Molla Sadra'nın doktrinleri ve İslam felsefesi tarihi açısından önemi düşünülecek olursa, bu kitabın Browne ve Gobineau gibi otoritelerce ismini bile yanlış tercüme edilecek ölçüde çok az bilinmesi büyük bir şanssızlıktır.
Asfar bir kere 1282/1865'de de Tahran'da basılmıştır. Dört ciltlik bu kitap günümüzde çok nadir bulunmaktadır. Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai'nin editörlüğünde Tahran 1387/1966'da bazı geleneksel yorumlar da katılarak tekrar basılmıştır. Dokuz ciltlik bu eserde doğa felsefesini de içine alan cevher ve araz (töz ve ilinek) kitabı bulunmamaktadır. Çok daha uluslararası nitelikte eleştirel bir baskı için hâlâ imkânlar vardır.

(3) Bkz. özellikle Cornford: Principium Sapientiae, New York, 1957 ve From Religion to Philosophy, New York, 1958.

(4) Asfar, cilt I, cum 1378, hicri s. 70.

(5) Nazer erbabı ve fikir ehlinin eşyanın mevcudiyetinin ne olduğuyla ilgili sözleri muhteliftir.
Yage, s. 247.

(6) Yage, s. 266-7. «İnsan vehm ile hayal kuvvetinde ondan başka hiçbir yerde vücudu olmayan şeyi yaratır ve her insan için sözkonusudur. Arif hikmet mahallinin dışında, vücudu olan şeyi himmet için yaratır.»

(7) Yage, «Eflatun'un suret ve benzetmeleri (idealarι)'nın tahkiki.»

(8) Yage, «Allahü Tealâ'nın ilminde suretler olarak bakidir. Yerine geçen olmaz ve değişmez.»

(9) Bkz. S. H. Nasr, Three Muslim Sages, s. 70-74.

16 — MOLLA SADRA VE VARLIĞIN BİRLİĞİ DOKTRİNİ

Rasyonel düşünce ve tüm akıl yürütme sürecinin, kendinden başka kaynak veya prensibe dayanmaları mahiyetleri gereğidir. Modern felsefesi için bu kaynak daha çok duyuların hergünkü yaşam duyuların yaşamıyla bağlantılı duygular ve heyecanlar olagelmiştir. Filozofun rasyonel melekeleriyle tahlil edip sistemleştirmeye çalıştığı işte bu unsurlardır.

Genelde geleneksel felsefede ve özellikle de İslam felsefesinde ise durum çok değişiktir, çünkü burada din dışında aklın dayandığı ve içerdiği, tahlil etmeye uğraştığı kaynak vahy ya da günlük yaşamın sınırlı tecrübelerinin ötesinde bulunan manevi bir düzendir. Bu manevî tecrübe de vahiy gibi aklın üstünde ve akıl tarafından kuşatılmaktan öte o aklı «kuşatır». Ve manevî ve aklî bir karakterin gerçekleşmesi gerçekte aklın prensiplerinden olup, aynı zamanda akla mantık yöntemiyle bilinmesi için sonradan tahlil sistemleştirilecek materyali sağlar.

Zirvesine Sadreddin Şirazi ile ulaşan son dönem İslâm felsefesi, İran'da katı mantıksal analiz ve rasyonel düşünceyle, öte yanda en derin mistik tecrübenin birleşiminin açıkça görüldüğü geleneksel bir felsefe biçimidir. Bu birleşme hiçbir yerde hem Molla

Sadra'nın teosofik okulu veya 'aşkın hikmeti' (el-hikmet'ül?müteadiye) nin, hem de genelde sufilik veya İslâm irfanının kalbinde yatan varlığın aşkın birliği (Vahdet'ül Vücud) doktrininin tartışmasındaki kadar açık değildir (1). Molla Sadra'nın varlığın birliği doktrinini aklî terimlerle açıklama teşebbüsü bu doktrinin kaynağının ancak İslam batıniliğinin sağladığı disiplinle ulaşılabilen insanın çokluklar dünyasını aşarak herşeyin nihaî birliğini aşkın kökeninde görebildiği, yok olma (fena) ve sürekli olma (beka) makamlarına erişmesini sağlayan Varlığın Birliği tecrübesi olduğu gerçeğini gizlemez (2). Eğer böyle bir tecrübeyi gerçekleştirme yolu İslam'da olmamış olsaydı tecrübenin kendisi de olanaksız olacak ve hiçbir teorik tartışma yapılamayacaktı. En azından, Rönesans'dan beri, şu son zamanlara değin böyle bir tecrübe imkânının Avrupa'da ve diğer kıtalardaki kollarında oluşan Batı medeniyeti ikliminde yaşayan insanlar için bütün bütüne kaybolması nedeniyle ona akımı sıhhatli manevî gerçeklenme ve marifet ve aydınlanmayla biten manevî tecrübelerinden kopan modern Avrupa felsefesinin başına gelene benzer bir durum ortaya çıkabilirdi. Fakat, Molla Sadra'nın doğduğu ve yaşadığı İslam dünyasında Varlığın Birliği tecrübesi filozofların ve hakimlerin görmezlikten gelemedikleri yaşayan bir imkân olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir, çünkü burada insan yaşamının en büyük tecrübesi bulunmaktadır. Molla Sadra'da ise, daha önce de değinildiği gibi bu tecrübe kişi düzleminde yaşanmıştı, çünkü Leibniz'in çağdaşı olan bu Safevi devri bilgesi hem sağlam bir mantıkçı hem de derin bir arif ve mistikti.

Molla Sadra'nın varlığın birliği doktrinini anlamak için genel olarak bu sorunun daha önceki ele alınışlarına göz atmak gerekir (3). Çağlar boyu çeşitli filozoflar ve sufiler varlığın birliği konusunda çeşitli

derinliklerde görüşler öne sürmüşlerdir. Bazıları Allah'ın Birliği'ni en mükemmel bir biçimde anlatırken, bazıları da Tanrı'nın her yerde bulunduğunu ve çokluk aynasında bir göründüğünü öne sürerek bu birliği perdelemişlerdir. İlk dönem müslüman kelâmcılar ve sufiler daha çok Tevhid'in anlamı üzerinde durdular, çünkü İslamî vahyin kalbinde yatan oydu (4). Bunlar Zat'ın Birliği (Tevhid'üz-Zat) İsim ve Sıfatların Birliği (tevhidül esma ve's-Sıfat) ve tüm yaratılmış düzenin birliğiyle ilgili olarak faaliyetin birliği (Tevhid'ül-Ef'al) arasından ayırım yapmışlardı. Hem Meşşaî, hem de İsmaîli filozoflarla İşrakiler özellikle İslâmî ontoloji ilk dönemlerinden itibaren 'vücud'la mahiyet arasındaki temel ayrılığa dayandığından bu konuyla enine boyuna ilgilenmişler ve filozoflar bu ikisi arasındaki ilişki konusunda düşünmeye başlamışlardı. Varlığın aşkın birliği hakkındaki çeşitli görüşlerden (5) aşağıya alınanlar Molla Sadra'nın öğretilerini anlamak bakımından önemlidir:

1. Bazı İsmailiye metafizikçilerinin, Molla Sadra okulunun önemli izleyicilerinden olan Kadı Said Kummi tarafından da benimsenen görüşleri. Bu görüşe göre gerçekliğin kaynağı Saf Varlık olmayıp, her türlü kavramın, hatta varlık kavramının da üstünde yer alan Varlığı veya Birliği sağlayandır (muvahhid). O, Deus Absconditus, ilk içi **kün**, esto, yani herşeye varlık verme olan varlık-üstü'dür. Bu gruba göre birlik, bizzat evrensel varoluşun kaynağında yatar.

2. Suhreverdi tarafından ışığa uygulanan mertebelendirme doktrinini (teşkik) kabul eden, ancak bunu (Molla Sadra'nın da yaptığı gibi) varlığa uygulayıp Birliğe ve varlığın mertebelendirilmesine inanan İşraki filozofların içinden gidenlerin görüşü. Molla Sadra tarafından son şekli verilen bu görüşün ana noktası, varlığın Allah'a veya Gerekli Varlık'a

ait tam mükemmeliyet ve saflıkla beraber ve birbirinden yoğunluk ve zayıflık dereceleriyle ayrılan mertebeler ve durumlara sahip kapsamlı bir gerçeklik olduğudur. Böyle bir görüşte varlığın birliği, saf varlıktan güneş ışınları gibi yayılan kaynağıyla birleşik ve yine de O'ndan ayrı çoklukla bağlantılı olarak korunur.

3. Vahdet'ül-vücud'un mümkün olan en derin metafizik tanımını, Birlik olan sözcüklerle ifade edilemez iç tecrübelerine dayanarak yapan ariflerin ve özellikle de İbni Arabi okulunun görüşleri (7). Bu görüşe göre, bir tek varlık vardır, yani Allah'tan başka hiç bir varlık yoktur. Gerçekte başka hiç bir şeyin varolduğu söylenemez. İ. Arabi'nin ifadesinde (la mevcud ilallah) ve gözüken şeyler tek başına Olan Bir varlığın tecellilerinden başka değildir. Bu varlığın birliği görüşü hipostatik birlik (vahdel şahsiyye) olarak bilinir ve Bir'in irade ettiği çokları inkâr etmeden Bir'i en üst düzeyde tecrübe etmenin ifadesidir.

Molla Sadra, Prensibi Varlık'ın bile üstüne koyan birinci görüşün sonuçlarının bütünüyle farkında olmakla birlikte yazısının çeşitli yerlerinde hem ikinci, hem de üçüncü görüşleri anlatır ve daha sonra Asfar'daki neden-sonuç (el-illet ve'l-ma'lül) ilişkisi tartışmasında bu iki görüşü birleştirmeye ve aynı zamanda, Birlik denen şeyin en yüce durumunda yalnız mutlak değil, aynı zamanda mutlak olma durumundan da bağımsız olduğunu öne sürerek birinciyi de bunlara katmaya çalışmıştır. Saf veya mutlak varlık teriminin yalnızca sembolik ve zihin kendisine atıfta bulunabilmesine bir yardımcı olarak kullanıldığı bir hiperozyondur (8).

Varlığın Birliği hakkındaki çeşitli görüşleri bir araya getirmeye çalışırken Molla Sadra son dönem İslam filozoflarından Nasreddin Tusi'ye kadar uza-

nan filozofların kullandığı terminolojiyi kullanmaktadır. Tusî Tecrid'inde aynı deyimi mahiyetin çeşitli yollardan ele alınışını tanımlamak için kullanmıştır (9). Tusî, mahiyeti koşulsuz (lâ bi şart), negatif koşullu (bi şartı la) ve birşeyle koşullu (bi şartı şey) olarak ayırır. Bunlara «koşul olmaksızın» (bila şart) ve tamamen koşulsuz (la bi şartı meksamî) eklenmelidir ki, bu son terim mahiyetin çeşitli yönlerini bu şekilde ele alma yolunun varlık tartışmalarında kullanılmaya başlanmasıyla birlikte kullanım alanına girmiştir. Molla Sadra'nın varlığın aşkın birliği doktrinini tartışırken, yukarda anılan üç anlamın Molla Sadra'nın bu temel konudaki görüşlerini anlamamız için özellikle önemli olduğu bu doktrine daha önceki okullarca verilmiş çeşitli anlamların yanısıra bu terminoloji de akılda tutulmalıdır.

Asfar'ın ilk kitabının 13. bölümünde Molla Sadra birlik doktrininin dayanması gereken esasları açıklamaktadır. Bu esaslar iki grupta incelenebilir:

1. Birşeyin birliğe sahip olduğu söyleniyorsa birlik, bölünemezlik demektir. Ve tersinden deyişle, birliğe sahip olduğu söylenen birşeyin de bu sahipliği bölünemez.

2. Çokluğun varlığı reddedilemez ve yalnızca görmezlikten gelinemez. Aksine açıklanmalı ve birlikle ilişkisi kurulmalıdır.

Bu esasları gözönüne alarak Molla Sadra, mantıksal olarak varlığın birlik ve/veya çokluğunun dört çeşit yorumu olabileceğini söyler.

1. Varlığın ve varolanların birliği,
2. Varlığın ve varolanların çokluğu,
3. Varlığın birliği ve varolanların çokluğu,
4. Varlığın çokluğu ve varolanların birliği.

Tabiî olarak Molla Sadra kabul edilebilir olarak üçüncü olasılığı seçmekte ve onu ya yukarda sözü geçen iki görüşün sentezinin ışığı altında ya da bazı

yerlerde Birlik'in çoklukta ve çokluğun birlik'te kendini gösterdiği varlık birliği ve derecelendirmesi açısından yorumlamaktadır (10). Bu anlayışla Asfar'daki neden-sonuç tartışması sırasında çeşitli doktrinlerin sentezini yapmakta ve varlığın birliği doktrinin temeli olan görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

«Bil ki, şeyler varoluş eylemlerinde (vücuduyyi) üç mertebeye (meratib) sahiptirler. Birincisi, sınırsız olan saf varlıktır. Buna arifler Gizli Hüveyit (hüviyetül gaybiyye) mutlak gizli (el-gayb'ül-mutlak) ve birliğin zatı (ez-Zatül ehadiyye) derler. İşte hiçbir adı ve niteliği olmayan, hiçbir aklî bilgi ve algılamanın erişemediği varlık budur; çünkü bir ada ve tanıma sahip olan herşey diğerleri arasında bir kavram olup, ya zihinde veya kavrayışta bulunur. Ve bilgi ve algıyla elde edilebilen herşey kendinden başka olan birşeyle ilişkilidir ve kendinden farklı olan bu şeye bağlıdır. Buna karşın saf varlık böyle değildir, çünkü O herşeyden önde gelir ve herhangi bir değişim ve dönüşüme uğramaz. Saf Gizlilik ve Sır olup, mutlak bilinmeyendir; ancak etkileri ve işaretleri aracılığıyla bilinir. Ve kutsal Zat'ı hesaba katılırsa herhangi bir şekilde hatta mutlaklıkla bile sınırlandırılıp tanımlanamaz, çünkü böyle bir durum O'nun varlığını özge, farklılıklar ve bireysel özellikler gibi çeşitli sınırlandırma ve belirlemelerin içine sokar. Zatı'nın beraber bulunduğu şeyler ise kendini göstermesinin koşulları olup varlığının nedenleri değildir; çünkü böyle olsaydı zatında eksiklik meydana gelecekti. Öyleyse bu mutlaklık da negatifdir ve Zat'ının kökünden tüm nitelik ve sıfatların olumsuzlanmasını (nefy) nitelik, isim, belirleme veya bir başka şeyle ilgili olarak, görecelik ve değişimi olumsuzlamayı, bütün bunlar insan zihninin verdiği kavramlar olduğundan, tüm bu olumsuzlamaların da olumsuzlanmasını (nefyin nefyi) gerektirir.

İkinci mertebe, kendinden başka birşeye ait olan varoluş mertebesidir. Kendine eklenen niteliklerle koşullandırılan ve akıllar, ruhlar, gökler ve insan, hayvan vs.'nin oluştukları unsur ve bileşikler gibi sınırlayıcı koşullarla nitelenen göreceli varoluştur.

Üçüncü mertebe ise «Yayılmakta olan Mutlak Vücud» (el-vücudul münbasıt'ül-mutlak) olup, genelliği (mantıksal anlamdaki) evrensellikle karıştırılmamalıdır. Aslında, bunun başka bir anlamı vardır, çünkü varoluş saf bir gerçeklik iken, ister tabii ister metafiziki olsun, evrensellik potansiyel bir kavramdır. Hareket aleminde gerçekleşip somut varlık kazanabilmesi için kendinden başka ona eklenecek bir şeye ihtiyaç vardır. Hatta bu «Yayılmakta olan Mutlak Vücud» sayıların prensibi bir birim olan aritmetik anlamda bir birlik de değildir. Bunun yerine, mümkün varolanların (mümkinat) 'mabedler'i ve mahiyetlerin 'levha'ları üzerinde yayılmış bir gerçekliktir. Herhangi bir tanıma bağlanamaz ve imkân ve sonsuzluk, öncelik ve sonralık, tamlık ve eksiklik, neden ve sonuç, tözsellik ve arazlık maddeden ayrılma ve bedensel gibi çizilmiş sınırlarla belirlenemez. Kendine eklenmiş herhangi bir şey bulunmayan Zatının mahiyetine göre her çeşit ontolojik belirliliklere ve nesnel varoluş modellerine sahiptir. Aslında gerçekliğin nesnel formları onun Zatı'nın mertebelerinden, belirlemesinin farklı modellerinden ve farklı varlık durumlarından kaynaklanır. Sufilerin her zaman söyleyegeldiğine göre Evren'in prensibi, yaşamın hükümdarı, «Rahman'ın Arşı» eşyanın kendisinden yaratıldığı gerdek ve gerçeklikler gerçekliğidir. Mahiyetlerle birleşik varolanların çokluğuna göre bir kalmasına karşın çoğalmaktadır. Sonsuz olanla sonsuz, yaratılanla yaratılandır. Akıllıyla akıllı, duyguluyla duyguludur. Bu yüzden mantıksal anlamda evrensellikle karıştırılır, oysa o değildir. Kendini mahiyetler

üzerinde yayması ve tüm varolanları kucaklaması, sembolik anlatım dışında sözcüklerle anlatılamaz. Böylece etkileri ve kendini göstermeleri dışında herhangi bir sembolizm, benzetme veya gösterme biçimi altına girmeyen (ve hiçbir şekilde kendine yaklaşımda bulunulamayan) Varlık'tan ayrılır.

Bu yüzden, bu varlığın (yayılmakta olan Mutlak Vücud) bu dünyadaki varolanlarla ilişkisi birincil maddenin (hylé) belli cisimlerle olan ilişkisi gibidir. Bil ki, belirtip durduğumuz gibi bu vücud zihindeki soyut, olumlu, genel, belirgin ve dolayısıyla mümkün kavramdan başkadır; ve bu gerçek çoğu mantıkçı düşünürde özellikle son dönem düşünürlerine gizli kalan gerçeklerden biridir (11).

Bu parçanın dikkatli bir analizi, Molla Sadra'nın Varlığın Birliği doktrini hakkındaki çeşitli filozof ve sufilerin görüşlerini nasıl bir senteze ulaştırdığını göstermektedir. Varlığı la bişart veya koşulsuz olarak ele almanın ilk yolu hiperozyon'a, her türlü sınırlandırmayı hatta sınırlandırmaları aşma özelliğini bile aşan İlahi Hüviyet'e karşılık gelmektedir (12). Daha önce de değinildiği gibi, «Varlık» sözcüğü bu anlamda kullanıldığı zaman insanların anlaması için yardımcı bir araç olup bir tanım değildir. Mutlak Gerçeklik kavramına dayalı metafizik de ontolojinin dilini kullansa da ontoloji-üstü'dür. Burada Molla Sadra en yüksek anlamıyla ve İbni Arabi gibi sufilerinkine çok yakın, hemen hemen onun sözcüklerini kullanarak bir varlık «tanımı» yapmaktadır (13).

İkinci evrede varlık bi şartı şey, veya herhangi bir şeyle koşullanmış olarak ele alınmaktadır. Molla Sadra'nın doktrinini anlamak için bu belki de ilk basamaktır, çünkü mahiyetleri itibariyle hiyerarşik olarak meleklerden yeryüzü varlıklarına doğru sıralanmış kozmik varoluşa karşılık gelmektedir. Tüm bu durumlarda varlık, onu «varlık zinciri»nde aşağılara

çeken ve herşeyi evrensel varoluş düzleminde ortaya çıkan birtakım belirliliklerle koşullanmıştır. Böylece oluşan ve kaynağı olan saf varlıkla bağlantısı içinde görülen bu hiyerarşinin tanımı birlik ve varlığın mertebelenmesi (teşkik) doktrinin diğer bir anlatım şeklidir. Molla Sadra bunu birçok diğer yazılarında da anlatır ve bu yüzden bu doktrin İran'daki İslam filozofları tarafından «Pehlevi hakimlerinden» (el-hukema'ül pehleviyyun) kaynaklanan doktrinle özdeşleştirilir.

Son olarak üçüncü evrede, yani varlığın negatif olarak veya bi şartı la olarak koşullandığı durumda Molla Sadra, sufilerin terminolojisinde bir yandan «Teklik durumuna (el-Ehadiyye), bir yandan da Nefesü'r-rahman veya —ilahî isimlerle sıfatların ayrışma veya bir olma (vahidiyye) düzlemine girmesine, neden olan— en kutsal fışkırma (el-feyz'ül-akdes) durumuna tekabül eden durumu tanımlar. Bu ikinci, yani «en kutsal fışkırma» durumu zaten koşullu varlık, 'bi şartı şey' alanındadır ve aslında kozmik varoluşun zirvesinde durur.

Böylece Molla Sadra bu en derin, en gizli ancak en açık metafizik prensip hakkındaki çeşitli görüşleri birleştirmeye ve çeşitli belirlemelerle O'nu düşünme yollarının insanın O'nun Birliğini perdeleyen çokluk dünyasını algılamasına yol açması karşısında Varlığın nasıl Bir olduğunu göstermeye çalışır. Fakat, aslında manevi gözle gören insan için varlığın aşkın birliği en açık ve en belirgin olan gerçektir ve ayrı olarak ondan gizlenen gerçekte çokluktur. Hatta. birlik doktriniyle ilgili tüm aklî ve metafizik tartışmalar vara vara en sonunda, varlığın aşkın birliğinin marifet gözüyle görülmesine veya gerçekliği Kur'an'ın «Allah İlk'tir ve Son'dur, Zahir'dir ve Batın'dır (Hadid: 3)» âyetinde bir başka deyişle tek gerçeklik O'dur, ifade olunan bu kutlu görüşe (basiret) kalbî katılıma dayanır.

ONALTINCI BÖLÜMÜN NOTLARI :

(1) Bkz. Sadraudin Shirazi adlı yazımız. İnşa-Allah Molla Sadra'nın metafizik dahil tüm öğretilerini başka bir kitap halinde ve genişliğine ele alacağız.

(2) Tasavvufta Bir'in tecrübelerine giden duraklar ve aşamalar hakkında bkz. S.H. Nasr, Sufi Essays, Londra, 1972, bl. 5.

(3) Bu konunun müslüman düşünürlerce genel ele alınışı konusunda Bkz. T. İzutsu, «An Analysis of Wahdat al-wucud-Towand a Metaphilosophy of Oriental Philosophies», The Concept and Reality of Existence, bl. 3, s. 35-55.

(4) Bkz. F. Schuon : Understanding Islam, çev. Matheson, Londra, 1963 ve Penguin Books, Baltimore, 1972, s. 16 ve d.

(5) Bu doktrin hakkında çeşitli müslüman okulların görüşlerinin günümüz İran'ının en büyük filozoflarından biri tarafından yapılan güzel bir özeti için bkz. Seyyid Muhammed Kâzım, «Assar, Vahdet-i Vücud ve Bedâ», Tahran, 1350, m. 1.

(6) Bkz. H. Corbin : «De l'acte Créatur comme absolution de l'étre ou de l'etre absolu comme absout du néant», Eranos Jahrbuch, V. 1966, s. 195.

(7) İbni Arabi'nin «Varlığın Birliği» görüşü için bkz. S.H. Nasr, Three Muslim Sages, s. 104 ve d. T. Izutsu, A Comprehensive Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism İbn Arabi and Lao-

tzu, Chuang Tzu) Vol. I, Tokyo 1966. T. Burckhardt An Introduction to Sufi Doctrine, s. 57 ve d.

(8) «Bu en yüce durum için varlık teriminin kullanılması yalnızca anlama kolaylığı içindir. Diğer durumda «Saf gizlilik», «Mutlak Gayb (Bilinmeyen)», «Gizli ve Nadir Ejderha» gibi deyimler nasıl yorumlanırsa yorumlansın, birer belirlemedir, oysa Gerçek her türlü belirlemenin üstündedir». (S.J. Aştiyani, S.M.K. Aşşar Vahdeti Vücud ve Bedada, s. 35).

(9) Bkz. T. Izutsu, «Basic Problems of Abstract Quiddity» Collected texts and Logic and Language, Tahran, 1353, s. 1-25.

(10) Müslüman bilgeler bilgi düzeylerini insanın Birliği kavrayabilme derecesine bağlarlar. Bu bakımdan, görüşleri zahirdeki çokluğun salt tecrübesinden Meşşailerin çokluğun unsurlarının varoluşları dolayısıyla birleştiklerini kavrayışlarına, sonraki hakimlerce ifade edilen birlik ve varlığın mertebelenmesi doktrinine ve sufilerce formüle edilen gerçekte kendini çok gösteren tek Bir varlığın bulunduğu kavrayışına kadar bir hiyerarşi içinde yerleştirirler.

Asfar'ın ilk bölümünün 7. kısmında Molla Sadra aşağı-yukarı Birliği Varlık'la aynı kabul ederek, insan varlık'a yaklaştıkça birliği, birliğe yaklaştıkça varlık'ı tanır, der.

(11) Asfar, s. 191-3. Bu bölüm S.J. Aştiyani'de de verilmiştir. Anthologie des Philosophes Iraniens, C. 1, s. 173-6. Bu kısmın kısmen çevirisiyle birlikte tahlili H. Corbin'in eserin Fransızca girişinde yer alır, s. 69 ve d.

(12) Burada lâ bi şart ve bi lâ şart olarak varlık arasında bir ayrım yapılmalıdır. Molla Sadra okulunun dilinde, birincisi Gizemlerin Gizemi, tezahür ve belirlilik dünyası hesaba katılmadan düşünülen Mutlak ve Nihaî Gerçekliğe tekabül eder. İkincisi de Nihaî Gerçekliğe işarettir. Ancak burada tezahür alanı açısından düşünülür. Son olarak şunu eklemek gerekir ki, Molla Sadra'nın onüçüncü /ondokuzuncu yüzyıldaki Mirza Haşim Reşti, Seyyid Razi Mazenderani ve Aga Muhammed Rıza Kumşai gibi öğrencileri Mut-

lak Nihai Gerçekliğin durumunu belirtmek için la bi şart yerine la bi şartı meksani (mutlak koşulsuz) terimini kullanmışlardır.

(13) İbni Arabi'nin saf metafizik yapıtlarının izleyicisi Şah Nimetullahu Veli, Risalet fi tahkikül vücud'da şöyle yazar: «Bil ki, varlık, kendi içinde zihinsel veya nesnel varoluştan başkadır, çünkü bunların her biri bir tür varlıkken, varlık kendi içinde ne ise Odur, yani la bi şart (koşulsuz) olup, mutlaklık veya görecelikle belirlenmemiştir. Ne evrensel, ne özel, ne genel, ne özellikle belirlenmiş, ne birlik —eğer birlik zatına eklenmiş varlık olarak alınırsa— ne de çokluktur.» Rasail, cilt 8, Tahran, 1351.

(14) Özellikle Abdülkerim Cili'nin el-İnsanil Kâmil'de kullandığı terminolojiyi kullanıyoruz. Bkz. el-Cili De l'homme Universel, çev. T. Burckhardt, Paris, 1975, s. 31.

17 — VARLIĞIN KUTUPLAŞMASI

Molla Sadra okulunda varlığın birliği konusu her zaman «varlığa» verilen metafizik anlamın ışığı altında incelenir. Bu yüzden «Aşkın Hikmet»in kalbinde yatan varlık sorununa daha fazla ışık tutmak için Molla Sadra Okulunda «varlığın kutuplaşması»nın anlamına değinmek uygun olacaktır.

Varlığı tanımlamak kalbî sezginin varlığına veya yokluğuna bağlı olarak en kolay veya en zor bir iştir. İnsanda varlık olarak varlığı bilebilecek tek meleke olan kalbî akıl için hiçbir kavram varlıktan daha açık değildir, çünkü varlık duygusu kalbî akılda yer etmiş durumdadır. Fakat, kalbî sezginin yerini tartışmacı aklın aldığı geleneksel ve modern felsefede açık bir şekilde ortaya konur. Gerek Doğu gerekse Batıdaki geleneksel felsefe, daima kalbî akla dayandığından varlığın anlamını anlamakta herhangi bir zorlukla karşılaşmamıştır. Ancak Descartes'ten sonraki Batı felsefesi bu yüzyılın başına kadar rasyonalizmin şu veya bu şekliyle eş anlamlısı olmuş ve bu yüzden de hemen daima varlığı anlamakta güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu anlayışsızlık öyle bir noktaya varmıştır ki, Avrupa felsefesinin çağdaş okullarından bazıları evrensel varlığı değil de bireysel varoluşu düşüncelerine temel kabul etmişlerdir. Bel-

ki de varoluş (existence) sözcüğünün etimolojik olarak Latince ex-sistere'den türetildiğini unutmuşlardır. Sistere ise değişmez bir varlıktan yani varlığın kendisinden çıkan bir şey anlamına gelen stare'den türetilmiştir.

Geleneksel felsefede veya Leibniz'in deyimiyle philosophia prennis'de varlık, ilk belirliliği (taayyün) olduğu koşulsuz gerçeklik (Hakikat-ı la bi şart) ve kaynağı olduğu evren'in nitelikleriyle ilgisi çerçevesinde tanımlanır (2). Bu denememizin amacı olarak dikkatimizi yalnızca ikinci kategoriye çevireceğiz. Çünkü bu felsefenin konusuna daha uygun düştüğü gibi, saf metafizik ve marifette de gerçekliğin hem varoluş hem de varlık'ın üstünde yer alan saf, tezahür etmemiş ve belirlenmemiş durumuyla düşünüldüğü de unutulmamalıdır.

Evrensel aklın pasif bir yansıması olarak ele alınabilecek olan insan zihni, bir senteze kalkışmadan önce kendi tecrübesinin içeriğini analiz etme eğilimindedir. Ilık bir nesneyi algılarken zihin eğer kendi tabii eğilimine bırakılırsa, aralarında yatan aracı bir alan olarak bu ılıklığı oluşturmak için bir araya gelen sıcaklığı az soğukluğu da düşünür. Aynı şey, gerek antik gerekse ortaçağ geleneksel fiziğinde değişen dünyasının anlaşılma açısından dört unsur konusunda da geçerlidir. Benzer şekilde, antik çağ bilgeleri de her nesnenin bir gerçeklik sahibi olmasını sağlayan ve onu bir hiç ve başkalarından ayıran bir sınır olmaktan koruyan birşeyden oluştuğunu görmüşlerdi. Bu «bir şeyin» genelde, İslam felsefesi ve özelde bu tartışmayı dayandırdığımız Molla Sadra okulunun terminolojisine göre, varoluş veya varlık - vücud - sınırlama, zat veya mahiyet olduğunu düşünmüşlerdi. Hatta varoluşu yalnızca varlık karşısında ele alarak varlık'ı tüm varolanların üstüne yerleştirmişlerdi. Herşeyin varolmaları, dolayısıyla varlık'ta

sokuşmuş olduğunu çok iyi biliyorlardı. Bu nedenle, İslam felsefesinde vücud'un «birşey hakkında kendisine bilgi edinilebilecek» veya «herşeyi etkileyen şey» ya da «birşey hakkında aracılığı ile bilgi verilebilen imkân» gibi tanımlamalarını bulmaktayız (3).

Birşeyin «dır» olduğunu söylemenin ancak varlık'a kıyasla bir anlam taşıdığının hatırlanması gerekir. Paskal'ın varlığı tanımlamak için, zaten bizim de tanımlamak istediğimiz şeyi içeren «O dur» teriminin kullanılması gerekir, şeklindeki itirazına cevap vermek için varoluşla varlık arasındaki bu temel kıyasa başvurmamız gerekmektedir. Arapça gibi belli başlı dillerde, herşey dilin yapısı içinde içerilmiştir. Bu durum herşeyin varlık içinde garkolduğu gerçeğini yansıtır. Arapçada herşey varlık'ın kucağında yatan bir önsel (apriori), bu yüzden bir tanım yapmak için «dır» sözcüğünü kullanmak gerekmez. Cümlede özne ve yüklemi birleştirmek için «dır» kullanılmaz.

Varlık, dünyadaki tüm sıfatların kaynağı olduğundan, her sıfat «dır» sözcüğü ile anlatılabilir. «Dağ beyazdır» demek, aslında varlık'ın beyaz sıfatına sahipolduğunu belirtir. Bir şeyin «dır» olduğunu söylemek ya onun yokolmadığını belirtmek ya da şu veya bu sıfatı olduğunu söylemektir. Bu bakımdan «olmak» fiili ya varoluşu, ya da varlığın «dırlığı» ve ışık, bilgi vb. sıfatlara sahip olması gibi varoluşun bir yönünü ifade eder. Varlığı, Varlık'ta bulunan nesnelerin varoluşu ile kanıtlamak anlamsızdır. St. Thomas'ın dediği gibi varlık'ın kanıtlanması «başarılamayacağı için değil, ışığın şiddetinden, son derece bolluğundan dolayı» imkânsızdır.

Varoluşla varlık arasındaki bu kıyas aynı vücud sözcüğünün hem belirli bir varoluş hem de saf varlık anlamına geldiği arapçada bir kez daha karşımıza çıkar. Herşeyde ortak olan şey vücud veya varo-

luş, bunları birbirinden ayıran şey de mahiyet veya öz ve ilk düzen gözönüne alınırsa «Eflatun'un ideaları» veya arketiplerdir. Hilomorfizmin sembolizmi aynı gerçekle bağlantılıdır. Madde sınırlama, form ise, belli bir varolanı bizzat varlığa bağlayan bağdır. Vücud ve mahiyet evrensel varoluşun iki kapısıdır. Tüm mümkün varlıklar (mümkünül vücud) bu iki kapı arasında kalır: kapılarda birinin gerisinde tam bir hiçlik ve yokluk (adem), diğerinin gerisinde ise bizzat gerekli varlık (vacibül vücud) bulunur.

Geleneksel felsefenin birçok okulu bu kutuplaşmayı çeşitli terimlerle anlatmışlardır. Örneğin Taoizmde Yin-yang, Hinduizmde Purusa-Prakttl, Zerdüştlükte hayır ve şerr, Sühreverdi'nin İşrakî okulunda ışık ve karanlık ve Tasavvuftaki gerçek (el-Hakk) ve arketipler (ayan'üs-Sabite) gibi. Fakat, nihaî düzlemde bunların hepsi farklı gerçeklik düzeylerinde ele alınan aynı kutupluluğu simgelerler. Tüm mümkün varlıklar (mümkinat) birincil maddeden varlık'ın kendisine kadar uzanan bir hiyerarşi içinde sıralanmışlar ve ortak merkezlerini yansıtan iç içe daireler gibi varlık'a bağlanmışlardır.

Tüm sayıların birbirlerinden türemedikleri halde birliğe bağlı olmaları gibi, her varlık da doğrudan merkeze bağlıdır. 100 sayısı 90 ile 10'un toplamıdır, ancak 90 ile 10'un sahip olmadığı belli özelliklere sahiptir. Bu onun özelliği veya mahiyetidir, ama yine 90 ve 10 gibi varlığını sembolize eden birliğin tekrarlanmasıyla oluşmaktadır. Bütün sayılar «bir»den oluştukları için birlikte, ancak herbirinin değişik özellikleri olduğundan farklıdırlar. Benzer şekilde, tüm nesneler varlık'ın yansıması olan varoluşları bakımından birlikte ancak kendi mahiyetleri dolayısıyla ayrıdırlar.

Geleneksel felsefenin varlık sorununa ilişkin prensipleri genellikle olumlu (ahkamül icabiye) ve

olumsuz (ahkamül selbiye) yol olarak ikiye ayrılır. Olumlu yol birlik ve çokluk, neden ve sonuç, potansiyel güç ve hareket, cevher ve araz, Aristo'nun dört nedeni ve on kategoriyle ilgilidir. Bunlar, ortaya çıkan herhangi bir düzenin kendileriyle incelenmesi gerektiği varlığın özellikleridir. Olumsuz yol ise varlık'ın tanımı olmadığı, bunun basit olup, parçalardan oluşmazlığı (mürekkep olmadığı) ve kendisinin de herhangi bir şeyin parçası olmadığı gibi prensiplerle ilgilidir. Bu iki yol birleştirildiği zaman, insan varlık'la ilgili olarak teorik bir bilginin elde edilebilmesi ölçüsünde bütüncül bir varlık ve varoluş bilgisine ulaşabilir. Bir yandan varlık, tezahür etmiş düzenin üstündedir ve hiçbir şey onun dışında değildir (4), diğer yandan ise tüm olumlu nitelikler ona döner ve ondan türer (5).

Kur'an-ı Kerim'de yaratma «varlık verme ve kök ideaları «yokluk levhası» üzerine basma eylemi olarak tanımlanır, Şeyh Mahmud Şebisteri'nin ünlü Gülşen-i Raz'ında yazdığı gibi :

O Kadir olan bir göz kırpması içinde
Kâf ve Nun'dan iki alem yarattı;
Gücünün Kâf'ı ile kaleme üfledi
Yokluk levhasına döktü binlerce formu.

Kur'an'da Allah'ın kendini evrende isimleriyle gösterdiği ifadesinin metafizik yorumu varlık'ın kendini, sıfatları ile ortaya koyduğu şeklindedir. Yoktan yaratma (bi-adem) (*) hiçlik veya adem, ilahî özle-

---

(*) Yokluk-adem'le 'mutlak yoktuk' (bi adem) karıştırılmamalıdır. İslama göre «mutlak yokluk» yoktur, çünkü Allah vardır. Adem ise Allah'tan başka hiçbir şeyin olmamasıdır (çev.).

rin veya arketiplerin (ayanü's-sabite) belirli gerçeklikler olarak dışlaştırılmadığı ilk kök durumdur. Yaratmak (haleka) demek, tezahür imkânlarını tasavvur etmek, onları İlahi Akıl'da belirlemek ve son olarak onlara vücud vermek (icad) demektir. Bu iki evre sonraki dönem sufileri tarafından el-feyz'ül-mukaddes veya kutsal fışkırma ve el-feyz'ül-akdes veya ilk kök imkânları belirleyip, kendilerine vücud vermeğe tekabül eden en kutsal fışkırma olarak adlandırılmıştır. Tasavvuf dilinde evren, varlık'ın çeşitli derecelerdeki tecellileriyle yansıdığı bir aynalar dizgesidir. İbni Arabi'nin Füsûs'unda yazdığı gibi: «Gerçekte tüm mümkünler (mümkinat) prensipte yokluğa (adem) indirgenir ve Allahü Teala'nın varlığından başka bir vücud yoktur. Kendini, kendilerinde, aslî belirlenmeleri içindeki mümkünlerden kaynaklanan durumların formlarında ortaya koyar (6). Bu bakımdan herşey (bütün eşya) bir varlığa katılır ve kendi başlarına sadece hiçtirler. Yaratılışın her zerresinin cevheri mekânda ve zamanda yer aldığı ve form ve sayı olarak iki şekle sahip bulunduğu durumuyla varoluşunun bir tezahürüdür. Sufilerin dediği gibi, Varlık'ın yüce rahmeti herşeyi, hatta karşıtı olan yokluğu bile kuşatan şeydir. Mevlana Celaleddin-i Rumi bunu ne güzel açıklar:

Biz yokuz ve varlıklarımız da
Sen'sin fanî görünen mutlak vücud.
Senin vergindendir anımız da olmamız da
Bütün varlığımız senin icabındandır.
Varlığın lezzetini gösterdin yoklukta,
Yokluğu kendine aşık ettikten sonra,
Biz yoktuk, bir isteğimiz, talebimiz de yoktu.
Ama lütfun işitti bizden söylenmeyeni (ç.)

Varlığın tanımını bulmak için yola çıktık, ancak tek bulabildiğimiz, herşeyin hem varoluşları, hem de nitelikleriyle herşeyin ona bağlı olduğudur. Bu bakımdan varlık, kendi dışında tanımlanamaz, çünkü «dış» yoktur. Bir yandan Varlık tüm Evrensel varoluşun kaynağı olarak En yüce-Hakim prensip öbür yandan kendi iç sonsuzluğu içinde varlığı bile aşan Mutlak Gerçeklik'in, İlahî Zat (ez-Zat)'ın ilk belirlemesi (taayyün) dir. Varlık'ı zihinsel kavramlarla tanıyamayız, ancak «hiç» olma, yokoluşu (fena) tatmanın verdiği sonsuz mutlulukla O'nun Huzuruna açılan kapıya ulaşabiliriz. Varlık'ı tanımanın tek yolu kendi yokluğumuzu kavramak ve tek başına «olan» ve kendi iç sonsuzluğu içinde Varlık'ı bile aşan Gerçekliğin karşısında hiç olduğunun bilinciyle yaşamaktır.

ONYEDİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Tüm bu kitap boyunca «intellect» sözcüğünü özgün anlamıyla, bilgiyi doğrudan, tartışmaksızın bilen araç olarak ele aldık. Veya Aristo'nun tanımıyla «intellect» kendi bilgisinin objesi olan şey'dir. Intellect doğrudan ve aktif olarak bilirken akıl dolaylı yoldan ve pasif olarak bilir. (Çeviride intellect'i İslami terminolojideki en uygun karşılığı olarak zaman zaman, kalp, zaman zaman da kalbi akıl anlamına aldık Ç.).

(2) «Varlık-ötesi veya —varolmamak— tam koşulsuz gerçekliktir. Varlık ise kendini kendi tezahürü yönünde belirlediği ve böylece kişisel Tanrı olduğu şekilde gerçekliktir.» (F. Schoun, Stations of Wisdom, s. 24, 1). «Vücud kendisiyle -den haber almanın mümkün olduğu şeydir.» «Vücudu her şeyi etkileyendir.» «Şeyden haber almanın imkânı onun vücududur.»

(3) Varlığın bu ve diğer tanımları Asfar'ın ilk ciddi ve Sabzivari'nin Şerhül manzimesi'nde uzun boylu tartışılmıştır. Bkz. Izutsu, The Concept and Reality of Existence.

(4) İslamın temel ilkesi olan la ilâhe ilallah, sufiler tarafından varlık'ın kendisinden başka varlık yoktur, şeklinde yorumlanır. Örneğin bkz. Aziz Nesefi, Tenzilül ervah.

(5) «Burada öznel görüşlerle uğraşmıyoruz, çünkü kozmik nitelikler hem varlıkla ilgili olarak, hem de bireyden daha gerçek olan bir hiyerarşiye göre düzen-

lenmiştir; öyleyse bizim zevklerimizden bağımsızdırlar veya varlık'a uyabildiğimiz ölçüde onları belirlerler; biz kendimiz «nitelikli» olduğumuz ölçüde niteliklere razı oluruz.» (F. Schuon, Gnosis, Divine Wisdom, s. 110).

(6) Bkz. Füsûs'un T. Burckhardt tarafından yapılan çevirisi, Yakup bölümü.

(7) Mesnevi, I, 602, Nicholson çevirisi. Yine bkz. Nicholson, Rumi, Poet and Mystic, Londra 1950, s. 107.

«Ey mutmein olan nefs, O senden sen de O'ndan razı olarak Rabbine dön. İyi kullarımın arasına gir. Ve Cennetim'e gir.»

Kur'an, Fecr: 27 - 30.

Dinin görevi insan hayatını düzenlemek ve insanın «içe» yönelik yolculuğu ile kaynağına dönmesi temeline dayanan bir «dış» ahenk yaratmaktır. Bu evrensel fonksiyon son din olan İslam için özellikle doğrudur, çünkü İslam doğrudan Allah'tan gelmiş bir «emr» olarak insan toplumunda ve nefsinde düzeni sağlamak, iç hayatı mümkün hale getirmek ve böylece nefsi Rabbi'ne döndürüp İlahi Güzellik'ten başka bir şey olmayan Cennet'e sokmak amacındadır. Allah, hem ilk (evvel) hem son (ahir) hem dış (zahir) hem de iç (batin) dir (1). Dışta olma özelliği ile bir ayrılıklar ve başkalıklar dünyası yaratmakta, içte olma özelliği ile de insanı kaynağına geri döndürmektedir. Din, bu yolculuğun aracıdır ve kendi yapısında Allah'tan kaynaklanan ve tekrar O'na dönen yaratılışı barındırır. Dinin yapısında bir dış boyut, bir de bu dış boyuta dayanıp içe yönelen başka bir boyut vardır. İslami vahyin bu boyutları Şeriat, Tarikat, Hakikat (2) veya diğer bir deyişle İslam, iman ve ihsan'a karşılık gelir (3).

Tüm Kur'anî vahyin İslam olarak adlandırılmasına karşın, buradaki görüş açısından bakılacak olursa İslam'ı kabul edenlerin hepsine mü'min yani iman sahibi denemeyeceği gibi, mü'minlerin hepsinin de bir erdem ve güzellik olan ve insanın onun aracılığı ile dinin iç anlamını kavrayabildiği ihsan'a sahip oldukları söylenemez. İslamî vahiy, bu dini kabul etmeleri kaderlerinde yazılı olan tüm insanlar için geçerlidir. Fakat herkes iç yolu izleyecek demek değildir. Diğer birçok eserlerimizde de değindiğimiz gibi, bir insan için Şeriat'a uygun yaşayıp Allah'a teslim olmak, bu şekilde ölüp Cennet'e girmek yeterlidir. Fakat bir de Allah'ı burada ve şimdi isteyenler ve Allah aşkı ve ilahi gerçeklikler (hakaik) üzerinde düşünme eğilimlerinin kendilerini iç yolu aramaya yönelttikleri vardır. Vahy böyleleri iman ve ihsanlarıyla daha yeryüzünde yürürken razılıkla Rabblerine dönenler için de bir yol çizmiştir.

İlahî iradenin adına şeriat denilen somut bölümü insanın tüm dış yaşamını, bedenini ve psikozunu idare eden dış boyut olarak tanımlanırken, nefsi hristiyanların «düşmüşlük durumu» dedikleri durumla ayrı ve unutkan bir tez olarak anlamının ötesine uzanan manevî yola ise batınî boyut denilir. Sünnî İslam'da bu boyut tasavvufla bütünüyle özdeşleştirilirken, Şiilikte Tasavvufa ek olarak zahir ve batın genel dini doktrinler ve uygulamalar çerçevesi içinde birleştirilmiştir (4). Ve sünnilikte bile zahir ve batın arasında bir ara bölge, bütünüyle batınî denmese de Tasavvufun iç öğretilerinin toplumun bütünündeki yansıması ve zenginliklerinin tadılması denebilecek bir dini doktrinler ve uygulamalar dünyası vardır. Aslında sünni dünyadaki Delail-i hayrat (Hayırlara Rehber) gibi önemli bir yer işgal eden dua mecmuaları sufiler tarafından yazılmışken, şii dünyada dördüncü imam Zeynel Abidin'in Sahifetü's-Seccadiyye'-

si gibi hem batınî hem zahirî karekterdeki dualar batın otoritelerince kaleme alınmıştır (5). Bazen bunlar birbiri içine de girmiş durumdadır, örneğin, birçok imamın sözleri sufi yazılarda görülebileceği gibi bazı şii dualara giren sufî yazılar da imamlarınkiyle özdeşleştirilmiştir (6).

Heratlı büyük veli Hâce Abdullah Ensarî'nin yakarışlarındaki (Münacaat) dualar kalbin tanımlanamaz ve sonsuz olana duyduğu derin özlem ve arzuyu dile getiren ve toplumdaki dindar kişiler tarafından her zaman okunan türden olup yukarda belirtilen ara düzeye aittirler.

Yalnız sana uymak için yaşarım,
Dudaklarım kıpırdarsa eğer, sana övgü diye yalnız
Ey Rabbim, senin farkına varan canlar
Fırlatıp atarlar, ne varsa senden başka.
Rabbim, öyle bir kalb ver ki bana
Söküp atayım, şükür diye sana,
Bana bir yaşam ver
Feda edebileyim
Dünyanın selâmeti için çalışırken,
Ey Rabbim, bana bir anlayış ver ki
Çıkmayayım yoldan,
Işık ver bana,
Düşmeyeyim çukurlara.
Rabbim, bana gözler ver,
Görkeminden başka birşey görmeyen.
Öyle bir akıl verki
Sana hizmetten zevk alan
Bir ruh ver bana,
Hikmet şarabından sarhoş olan (7).

Nasıl iç boyut dışa göre içe yönelikse ve dış da içe yapılacak yolculukta temel ve başlangıç noktası

olarak gerekli ise, Tanrısallığı tecrübe etmek de ancak Tanrı'nın aşkınlığının bilincine varmak temeli üstünde mümkün olabilir. Hiç kimse aşkın Olan'a kendini teslim etmedikçe Her yerde Varolan'a yaklaşamaz ve ancak aşkın Olan'a tam iman ile insan Heryerde Varolan'ı tecrübe edebilir. Veya diğer bir açıdan, ancak Şeriat'ı kabul etmekle Tarikat üzerinde yürünebilir ve herşeyin kalbinde yatan, ancak yine de her türlü sınırlama ve belirlemenin ötesinde bulunan Hakikat'a ulaşılabilir.

Yaşamı içleştirmek ve iç boyutun farkına varmak için insan, kendisini kurtarmak ve geri Birlik sahillerine çıkarmak için, tabiatı gereği çokluk okyanusunun dalgaları üzerine kutsal bir biçim vuran ibadetleri yerine getirmek zorundadır. İslamın temel rükünleri olan namaz, oruç, hac, zekât ve cihad insanın yeryüzündeki yaşamını kutsallaştırıp, güzelliğe mahkum merkezî bir varlık olarak yaşaması ve ölmesini sağlayan araçlardır. Fakat bu rükûnler dış biçimleri ile sınırlı değildirler. Aksine insanın imanının derecesi ve erdem ve içgüzelliğinin (ihsan) yoğunluğu ölçüsünde ulaşabileceği iç boyutlara ve anlam düzeylerine sahiptirler.

Arapçasıyla salât, farsça türkçe ve orducasıyla namaz, İslamın en temel rükûnlerinden biridir. Ancak, namaza durmadan önce en derin sembolik anlamı ifade eden abdest ve ezan vardır. Namazın şekli, doğrudan Hz. Peygamber'in sünnetinden alınır ve namaz en önemli dinî görev sayılır, bu konuda Hz. Peygamber şöyle der: «İnsanın kıyamet gününde ilk sorguya çekileceği ameli namazıdır.» Eğer namazları doğru ve eksiksizse kurtulacak ve feraha erecek, fakat böyle değilse azap çekecektir. Farz namazlarında bir eksiklik görülürse şanı ve azameti Yüce Allah bu eksikliğin kapanması için kulunun nafile namaz kılıp kılmadığına bakılmasını emredecektir. Sonra,

bütün diğer amelleri de aynı şekilde değerlendirilecektir» (8). Namaz, insanın günlük varoluşunu belirler, ritmini düzenler, yaşam fırtınalarında sığınacak bir yer sağlar ve günahtan korur. Kılınması zorunludur (farzdır) ve gerek İslam toplumunun gerekse tek tek her müslümanın üzerinde bıraktığı iz ve etki silinemez olup, her türlü tanımlamanın üzerindedir.

Ancak namaz ne kadar temel olsa da, yalnızca dış biçimi ve insan toplumundaki etkisine bakılarak anlamına ulaşılamaz. İnsan ihsan derecesi ve namazının kutsal biçimindeki bereket sayesinde bu dış biçimlerden geçerek bir iç boyuta varabilir. Bizzat Hz. Peygamber'in iç durumlarının yansımaları olan söz ve hareketlerin yardımıyla tekrar tam bir kulluk (ubudiyet) ve Evrensel İnsan (el-insanül kâmil) olarak Hz. Peygamber'in iç durumlarının yansımaları olan söz ve hareketlerin yardımıyla tekrar tam bir kulluk (ubudiyet) ve Evrensel İnsan (el-insanül kâmil) olarak Hz. Peygamber'in namazların iç gerçekliği ve İslam'da ruhî gerçeklenmenin (9) prototipi olan (10) miracla Allah'ın Huzuru'na yaptığı iç yolculuğu karakterize eden, İlahî Yakınlık durumuna dönebilir.

Farz namazlar yalnızca bir iç boyuta sahip olmakla kalmaz, insan sonunda «kalbin namazı»na, zikreden, zikr ve zikredilenin birleştiği ve kendisiyle insanın merkez'e, saf içlilik olan kaynağa döndüğü zikr'e varan manevi yolda ilerledikçe daha da içleşen diğer ibadet biçimlerinin de temelini oluşturur (11).

İslâm'daki iç yaşam herşeyden daha çok ibadetin gücüne ve çeşitli ibadetlerin kendisiyle yapılır. Kutsal Arapça dilinden kaynaklanan hareket dayanır. İbadet insanı ayrılık ve dışlaşma dünyasından birlik ve içleşme dünyasına yöneltip, sonunda kalbin merkezi ve bizzat insan yaşamını belirleyen ritmle birleştiren kutsal bir yelkenlidir.

İslâm'daki diğer merkezî ibadet ve rükûnlerle de aynı içe yöneliş meydana gelir. Oruç, tutabilecek tüm müslümanlara lütuflarla dolu olan ve çok bilinen bir hadise göre «cennetin kapılarının açıldığı, 3 kutsal ay Ramazan'da farzdır (12). Ancak, kurallarına dıştan uymak gerekli olmakla birlikte bir başka şey, anlamını bütünüyle kavramak ise daha bir başka şeydir. Oruç yalnızca günboyu yemeden, içmeden ve arzulardan vazgeçmek değil, hepsinin de üstünde insanın dış dünyada tam bağımsızlığının ve kendi içindeki manevi gerçeğe olan bağımlılığının anlaşılmasıdır. Böylece oruç, namazı tamamlayan bir arınma ve içe yönelme biçimidir. Aslında kendisi de bir çeşit duadır.

Aynı şey diğer ibadetler için de geçerlidir. Hacc dış görünüşü itibariyle Mekke'deki Allah'ın evine yapılan yolculuk, iç boyutuyla ise aynı zamanda, Allah'ın evi olan kalb kâbesi çevresinde tavaftır. Hatta, dış boyutuyla hacc, hiçbir yerde ve her yerde bulunan ve her yolculuğun amacı olan Merkez'e yapılan iç yolculuk için bir araç ve destektir. Zekât da benzer şekilde yalnızca fakirlere yardım ederek servetini «arındırmak» değil, aynı zamanda benliği vermek ve herşeyin ilahî gösterisinde bulunmak kökeni sayesinde —bir tür duygusal insancıllıkla değil— (13) diğer bir kişinin veya komşunun 'benim kendim' olduğunu kavramaktır. Bu bakımdan zekat, sosyal dengeyi konumuz aracı olmasının yanısıra bir arınma ve içe yönelme yolu, dışlaştıran ve ayıran herşeye yapay bağlanmalardan soyulmuş iç tabiat bilincini yaratma aracıdır.

Son olarak, kutsal savaş veya cihad İslam tarihinin bazı dönemlerinde olduğu gibi yalnızca İslamî sınırların savunulması veya genişletilmesi demek olmayıp insanı Gerçek'ten uzaklaştırarak iç dengesini bozan herşeye karşı verilen sürekli iç savaş anlamı-

na gelmektedir. Hz. Peygamber'in deyimiyle el-cihad' ül-ekber olan bu iç savaş, ortodoks spiritualisminin «görünmez savaşı» gibi kalbin merkezine giden kral yolunu açan aracın ta kendisidir. İç yaşama açılan kapıyı açmak için verilmesi gereken bir savaştır bu. Bu cihad olmaksızın insanın dışa yönelik eğilimleri tersine çevrilip kalb hazinesinde bulunan kıymetli mücevherlere erişilemez. Cihad, namaz, oruç, hac ve zekât gibi İslâm toplumunun temeli ve İslâmın şartlarından biri olmasının yanısıra, iç yaşama yönelme ve bu yaşamı İslamî çerçeve içinde yürütebilmek için vazgeçilmez bir araçtır da.

İslam'daki iç hayatı anlamak, İlahi Güzellik'in hem sanat hem de tabiat üzerindeki etkisine değinilmediği zaman eksik kalır. İslamî sanat, şekil dünyasıyla uğraşsa bile, tüm özgün kutsal sanatlar gibi iç yaşama açılan bir kapıdır. İslam temelde kalb üstüne kurulmuştur ve güzelliği, Gerçek'in herhangi bir sıhhatli tezahürünün gerekli bir parçası olarak kabul eder. Aslında güzellik iyiliğin iç boyutudur ve hem güzellik hem de iyiliğin kaynağı olan gerçekliğe götürür bizi. Arapçada ahlakî iyilikler erdemler ile güzelliğin her ikisine de «**hüsn**» denilmesi rastlantısal değildir. İslamın ve manevî yaşamının rastlantısal bir yüzü olmayan İslamî sanat, İslam maneviyatının tüm sıhhatli ifade biçimleri için gerekli olup iç dünyaya açılan bir kapıdır, çünkü güzelliğin tabiatında, özellikle kutsal san'atın güzelliği için söz konusu olan bir içe yönelme vardır. İslamî vahyin en merkezî ifadesi ve en mükemmel (par excellence) kutsal sanat olan Kur'an-ı Kerim'in okunmasından İlahî Kelâm'ın biçim ve mekân dünyalarındaki gösterimi olan hattatlık ve mimariye kadar İslam sanatı insan yaşamının içe yönelmesinde her zaman için ana bir görev üstlenmiştir ve üstlenmektedir (14). Aynı şey, Tasavvuftan kaynaklanan ve insanı tek-

rar sevgilinin iç avlusuna getirmek için çokluklar dünyasına atılmış ağlara benzeyen geleneksel müzik (sema) ve şiir için de söylenebilir (15).

Benzer şekilde tabiat ve güneş ve ayın parlaması, mevsimlerin oluşumu, dağlar ve ırmaklar gibi büyük tabiat olayları İslamî açıdan ruhsal gerçekleri düşünmek için birer aracıdırlar. Bunlar Allah'ın işaretleri (ayet) olup kendileri dış dünyada olsalar bile iç ve aşkın olan gerçekliğin aynalarıdırlar. Tabiat, bereketten kopmuş değildir ve Kur'anî vahyin bir parçasıdır. Aslında İslamî kaynaklarda «makrokozmik vahy» olarak anılır. El değmemiş tabiat Allah'ın ahdidir ve bugünkü dünyanın çekip durduğu hastalıklar olan gösterişçi naturalizm, rasyonalizm, şüphecilik ve agnostisizmin her şeklini yalanlamaktadır. Ancak modern insan tarafından yaratılan kentlerin yapay çirkinliğindedir ki, insan Allah'ı unutmuş ve zihin ve ruhun bu tür hastalıkları gerçek, İlahî Gerçek ise gerçek dışı görülmeye başlanmıştır. Günümüzdeki şüpheci filozoflar şehir merkezlerinde yaşayanların ürünleri olup, tabiatın kucağında O'nun makrokozmik vahyinin bilincinde yaşayan insanlardan değildir (16). İslâm maneviyatında tabiat kendini toparlama ve içe yönelmede önemli, hatta bazen vazgeçilemez bir yardımcı görevi görmektedir. Birçok müslüman evliya çağlar boyu Mısırlı Sufî Zünnun'un şu sözlerini yankılandıragelmişlerdir:

Allah'ım, ben hayvanların sesine, ağaçların hışırtısına, suların şapırtısına, kuşların şarkısına, rüzgârın ıslığına veya gök gürültüsünün kükreyişine hiç kulak vermedim. Fakat onları senin onlara bakarak gördüm ki Sen Hâkimsin, Alîmsin, Hakîmsin, Adilsin ve Haksın. Vahdaniyetinin bir işareti olarak gördüm. Sende ne düşme, ne cehalet, ne sersemlik, ne de adaletsizlik, ne de yalan vardır. Allah'ım, Seni,

yaptığın işlerde ve ortaya koyduğun şeylerle tanıyorum.

Allah'ım, hoşnutluğumla senin hoşnutluğunu ve bir Baba'nın çocuğuna olan sevincini kazanmanda bana yardım et; Seni Sana olan aşkımda sakin bir gönül rahatlığı ve sarsılmaz bir kararlılıkla hatırlayarak (17).

Assisili St. Francis de O'nun güzelliği ve yaratmasındaki Hikmet'i düşünerek bu övüş'e katılacaktı.

İslam'daki iç yaşamın amacı hem her yerde var, hem aşkın olarak Allah'a ulaşmaktır. Allah'ı, her türlü belirlenimin ötesindeki gerçeklik ve aynı zamanda dünyayı da «Allah'a katılmış» olarak görebilmektir. Allah'ı heryerde görmektir (18). İç boyut, metafizik ve geleneksel kozmolojiyi anlama, dinin ve tüm dinlerin aslî anlamına nüfuz etmede bir anahtardır, çünkü her sıhhatli dinin kalbinde, her şeyin ve özellikle de insanın kalbinde tek bir Gerçek yatar. Tabiî olarak bir takım bakış açısı ve biçim farklılıkları vardır. Hristiyanlıkta, kurtarıcı ve dış dünyanın kirlerinden arındırıcı İsa'nın şahsiyetidir. İslam'da böyle bir fonksiyon, bizzat gerçeğin en yüce ifadesiyle Şehadet, La ilahe illallahla yerine getirilir. Ona sığınmak dışlaşma ve nesnelleşme'nin yıkıcı etkilerinden kurtulup, iç boyut yoluyla geri merkeze yönelmektir (19).

İç yaşama uymak herkese göre değildir. Daha önce de değinildiği gibi, bir müslüman için ilahî yasaya uygun yaşamak Cennet'e girmesi ve yeryüzü yolculuğunun sonunda içteki yolu takip etmesi için yeterlidir. Fakat, henüz yerde yürürken İlahi Merkez'i arıyan ve bu yaşamda ölüp yeniden dirilenler için iç yol burada, şu anda açılmaktadır.

Rivayete göre Şeyh Bayezid bir gece kentin dışına çıkmış ve herşeyi insanların gürültüsünden uzak derin bir sessizlik içinde bulmuş. Ay, ışığını dünya-

nın üzerine döküyor ve nuruyla geceyi gündüz gibi parlak yapıyormuş. Yıldızlar, sayısız mücevherler gibi yukarda gökyüzünde ışıldıyor ve herbiri kendine biçilen görevi yerine getiriyormuş. Uzun süre açık kırlarda dolaşan ve ne bir hareket ne de bir canlı gören Şeyh bundan çok etkilenmiş ve ağlamaya başlamış: «Allah'ım, tüm ihtişam ve yüceliğiyle sergilenen Sen'in bu sarayın karşısında kalbim titreşiyor. Oysa burada sana hakkıyla ibadet edecek kimse bulunamaz; nasıl bulunabilir ey Rabbim?» Sonra Allah'ın gizli sesi şöyle demiş ona: «Sen ey yolda şaşırmış kişi sen de bilirsin ki kral, her gelip geçeni huzuruna kabul etmez. O'nun sarayının haşmeti öylesine yücedir ki her dilenen oraya alınamaz. Benim Celâli'min parlaklığı ışığını bu kutsal makamımdan dışarı döktüğü zaman akılsızlar ve gaflet uykusuna dalanlar ondan uzak tutulurlar. Bu saraya kabul edilebilecek olanlar ise, bin tanesinden biri buraya girmek hakkını elde edinceye kadar yıllarca beklerler» (20).

Hiçbir din «binde bir» için gerekli olan yolu ortaya koymadan tamam olmaz. Bütün bir gelenek ve göğün insanlığa son ve kâmil çağrısı olarak İslâm bugüne kadar iç yaşamı izleme imkanlarını korumuştur. Çok az kimse tarafından yaşansa bile, İslam geleneğinin tüm sıhhatli tezahürleri üzerine ışığını döken ve kokusunu yayan bir hayattır bu.

ONSEKİZİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI :

(1) Bkz. F. Schuon, Dimensions of Islam, Londra, 1969, bl. 2.

(2) Bkz. S.H. Nasr, Ideals and Realities of Islam, Londra, 1966, bl. 1, 3, 4.

(3) Bkz. F. Schuon, «Iman, Islam, Ihsan» L'Oil de caur, Paris, 1974. Burada bu bölünmenin İslam geleneğinin şeriat, tarikat ve hakikat olarak üçe bölünmesiyle olan bağlantısı açıklanmaktadır.

(4) Şiilik hakkında bkz. Allame Tabatabai Shi'ite Islam çe. S.H. Nasr, New York ve Londra, 1975.

(5) Sünni ve Şiî kaynaklara göre müslümanın ibadetleri ve dış dinî yaşam ile «kalbin ibadeti» arasındaki bu «ara» yaşam için bkz. C.E. Padwick, Muslim Devations, A Study of Prayer-Manuals in Common Use, Londra, 1961.

(6) Üçüncü Şii imam, İmam Hüseyin'e atfedilen ve İbn Ataullah el-İskenderi tarafından yazılan ünlü bir duada beliren bu ikinci kategori için bkz. W. Chittick «A Shâdhili Presence in Shi'ite Islam?», Sophia Perennis, vol. 1, no. 1, 1975. s. 97-100.

(7) M. Smith, The Sufi Path of Love, An Anthology of Sufism, London, 1954, s. 82.

(8) Mişkatul Meşabih, açıklayıcı notlarla (çev. J. Robson, Lahor, 1972, s. 278).

(9) Geleneksel İslam otoritelerine göre, namazdaki hareketler Hz. Peygamberin miracında yaşadığı durumların şekil, hareket, zaman ve mekân dünyasındaki yansımalarıdır.

(10) Namazdaki hareket ve sözlerin iç anlamını anlatan son yılların en büyük sufilerinden biri için bkz. M. Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century, Londra, 1971, s. 176.
Şii bilge ve veli Hacı Molla Hadi Sabzivari'ye göre namazın iç anlamı hakkında bkz. Esrarül Hikem, Tahran, 1380/1960, s. 456.

(11) Cami şöyle der: «Kalbi zikirle aydınlanan, nefsin yenildiği bölgede çokluk düşüncesinin kaybolup gittiği zikredenin zikr, zikrin de zikreden içinde kaybolduğu mutlu adam.» (F. Schuon, Understanding, İslam, s. 12).

(12) Mişkatül Meşabih, C. 1, H. II, s. 417'de daha birçok hadis vardır.

(13) Günümüzde çok az değer dışlaştırılmış manevi anlamından soyulmuş ve hatta Batıda modern ve lâikleştirilmiş anlaşılma biçimiyle Hristiyanlıkta sahip olduğu gerçek ve en önde gelen konumunun yalnızca bir karikatürü haline getirilmiş bulunan «merhamet - sadakat» gibi göksel güçlerden çok, şeytanî güçlerin kanalına aktarılmıştır. Bkz. F. Schuon, Spiritiual Perspectives and Human Facts, D.M. Matheson, Londra, 1953, s. 171 ve d.

(14) İslam sanatının manevi ilkeleri için bkz. T. Burckhardt, The Art of Islam, Çev. P. Hobson, Londra, 1976; Sacred Art, East and West, Çev. Lord Northbourne, Londra, 1967, bl. 2, S.H. Nasr, Sacred Art in Persian Culture, Londra, 1976.

(15) Tasavvufta müziğin manevî ve içe dönük etkisi hakkında bkz. J. Nourbakhsh, «Samâ», Sophia Perennis, Cilt III, no. 1, İlkbahar 1977, S.H. Nasr, «Islam and Music», Studies in Comporative Religion, kış 1976, s. 37-45.

(16) Doğanın İslami ve geleneksel anlamı ve modern görüşle karşıtlığı hakkında bkz. Nasr: Science and Civilization in Islam, Nasr, Man and Nature, Londra 1976, Nasr: An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Nasr, Islamic Science, An Illustrated Study, Th. Roszak: Where the Wasteland Ends, New York, 1973, Rozsak, Unfinished Animal, New York, 1975.

(17) A.J. Arberry, Sufism, Londra, 1950, s. 52-53.

(18) Bkz. F. Schuon: Seeing God Everywhere Gnasis, Divine Wisdom adlı eserinde. s. 106 ve d.

(19) Bkz. Nasr: Comtemporary Western Man, between the rim and the axis», Islam and the Plight of Modern man'de s. 3 ve d.

(20) Attar'dan M. Smith: Readings from the mystics of Islam, Londra, 1950, s. 26-7.

19 — TASAVVUFÎ GÖRÜŞ AÇISINDAN TABİAT VE TEFEKKÜR

Yaratılış kitabını okudum gençliğimde
Her sayfasını inceledim, ama gerçekten
Hiçbirşey bulamadım içinde, «Gerçek»ten başka.
Ve sıfatlar ayrılmayan «Gerçek»ten
Ne demek boyut, cisim, tür
Maden, bitki ve hayvan mertebesinde?
«Gerçek» tektir ve şekilleridir O'nun
Bütün bu hayalî varlıkları oluşturan (1).

(Abdurrahman Cami)

Maneviyatçılığın somut modelleri olan peygamberlerden Üpanişadların orman kâhinlerine (?) (ariflerine) ve ilk çöl babalarına, ortaçağ azizleriyle, Srî Ramana Maharşi gibi günümüz bilgelerine kadar tüm zamanların mütefekkirleri manevi bir beslenme ve tefekkür yaşamında bir inziva kaynağı olarak tabiata yönelmişlerdir. Eğer bu yazıda tefekkür ile tabiat ilişkisi yalnız İslam geleneğiyle sınırlandırılmışsa, bu, konunun evrenselliğinin olmamasından değil, yazarın bilgisinin sınırlı olmasındandır, çünkü sufilerin dediği gibi «Önüne engel konmadığı yerde gerçek güneş gibi parlar.»

İslamî açıdan tefekkür, pasif bir cevap olmadığı gibi, duygusal veya zihinsel bir faaliyet de değildir. Kelimenin tam anlamıyla tefekkür, manevî dünyayı çıkarımcı yöntemlerle çalışan ve dolaylı olarak bilen aklın aksine ve duyulur dünya karşısında fizikî gözün sahip olduğu güç gibi, manevî dünyayı doğrudan «gören» kalb gözünün sembolleştirdiği «kalbî akıl» melekesini gündeme getirir. İnsan yetilerinin sıralanmasında duyular en alt düzeyde, içlerinde aklın da bulunduğu nefsin yetileri orta alanda ve «kalb gözü» veya —aslî anlamıyla— kalbî aklın aracı da en üst düzeyde yer alır.

Öyleyse, nasıl fiziksel görme için sağlıklı gözler gerekiyorsa, tefekkür için de kalbî aklın fonksiyonunu yerine getirmesi gerekir. Mütefekkir gerçeği «görür» ve kimliğin kavranmasıyla onu tanır. Gerçeğin etkili kavranması veya marifetle birleşme aşamasına eriştiği zaman bilgisi de mükemmel hale gelir ve bilme aslında varolma demek olduğundan, kendi varlığı da bu şekilde kazanılan ilahî bilginin «dokusuna katılır. Böylece sınırlı varlık ve sonluluğu varlık'ın sonsuz okyanusuna düşen bir damla gibi kaybolur.

II

Yokluk, varlığın yani mutlak varlık'ın aynasıdır. Onda yaratıcı gerçek'in tüm haşmeti yansır. Varlık'ın karşısına yokluk konulduğu zaman, bir anda yansıma görünür. Yokluk bir ayna, dünya yansıma ve insan da bir gözün, gizli bir'in gözünün yansıması gibidir. Kalbin merkezinin yeri küçük olsa bile yine de o iki cihan Rabbi için uygun bir «oturma» yeridir (2). (Mahmut Şebisteri).

Tüm Gerçeklik alemleri içinde yalnızca İlahi Zat'ın alemi (alemu'z-zat) mutlak anlamda gerçektir.

Diğer alemler onun yokluk aynasındaki çoklu yansımalarıdır. Gerçeğin bu anlatılamaz yönünü bir dereceye kadar ortaya koyan tek imajdır bu, çünkü Birlik'ten çokluğa geçiş hiçbir insan dili veya düşüncesinin tam olarak ifade edemeyeceği nihaî bir sırdır. Olumsuz gözle bakıldığında her bir alt alemin bir üsttekinin gölgesi olduğu, her bir gölgenin zat aleminden ara bölgelerle bu hiyerarşide en altta bulunan yeryüzüne ait varoluş alemine inildikçe zayıflayıp Mutlak Gerçeklik'ten uzaklaştığı söylenebilir. Bu bakımdan dünya Allah'ın gölgesi sayılabilir.

Olumsuz yönden bu dünya bir gölgeyse, olumlu yönden ise üstündeki alemlerin bir yansıması ve sembolüdür. Özde, Allah'tan başka bir gerçekliği yoktur, çünkü bütünüyle bağımsız iki gerçeklik düzeni olamaz. Bu özdeşleşme, bazı kişiler ne derlerse desinler herhangi bir panteizm anlamına gelmez. Bir sufi için, «bir an için bile olsa Allah'ın dünyada olduğunu tasavvur etmediği, fakat dünyanın gizemsel bir şekilde Allah'da katılmış bulunduğunu bildiği söylenebilir» (3). Evren, ilahi prensibiyle maddî olarak değil, özde birleşiktir ve birdir. Böyle olduğu içindir ki, evrendeki her zerre ilahi güzelliği yansıtır.

«Her bir zerrenin örtüsünün altında sevgilinin yüzünün canlara can katan güzelliği gizlidir» (4). Ruhu, Allah'ın Görmesi'nin tefekkürü içinde yaşayan için tüm dünya Yüce Allah'ın kitabıdır» (Şebisteri).

Varlık herşeyin Rabbi'nin zatıdır,
Herşey O'nda vardır ve O herşeyde,
Budur anlamı şu irfanî deyişin,
«Herşey kapsamında herşeyin» (5).

Eğer belli bir görüş açısından herbir alem bir üstündekinin gölgesi ve daha yüksek bir gerçeklik alanının sembolüyse, bir başka görüş açısından ise, ev-

ren veya makrokosmos da mikrokosmos veya insanın bir sembolüdür. Mikrokosmos ve makrokosmos alanları ilahi Metakosmos'dan o şekilde yaratılmışlardır ki, her ikisi de birbirine benzemektedir. Sufilerin dediği gibi «Evren büyük bir insandır, insan da küçük bir evren». İnsanın kalbinin merkezinde yatan gerçeklik, tabiatın görünümlerinin perdesi gerisinde de yatmaktadır. Sonuçta, her olay, tabiattaki her özgelik insandaki bir unsura karşılık gelmektedir, fakat düşmüş insanın ruhu karanlık bir orman gibi olduğundan gözleri, kendi içindeki benzerlikleri görememektedir.

Tüm saklı nitelikleriyle varlık,
Sızar tüm dünya oluşlarına,
Alabildikleri zaman bu nitelikleri onlar, gösterirler
Kapasiteleri ölçüsünde (6).

Küçük bir evren olmasının yanısıra insan aynı zamanda yaratılışın en alt düzeyindeki madenler aleminden en büyük meleklere kadar uzanan büyük bir varlık zincirinin merkezî halkasıdır. Yalnızca insandır ki, kendine verilmiş bulunan serbest irade ile meleklerin de üstünde bir düzeye, bizzat Allah'ın Huzuru'na yükselebileceği gibi, tarla hayvanları düzeyinin altına da inebilir.

Maden iken öldüm, bitki oldum,
Bitki idim, öldüm, hayvan doğdum.
Hayvandım öldüm, insan oldum.
Niçin korkayım? Ölmekle ne zaman küçüldüm?
Bir kez de insan olarak öleceğim,
Kutsal meleklerle uçarak yükselmek için.
Hatta meleklikten de geçmeliyim öteye,
Allah'tan başka herşeyin yok olduğu yere.

Melek - ruhumu kurban ettiğim zaman
Hiçbir aklın kavramadığı birşey olacağım.
Hey, yok olayım artık! Çünkü yokoluş
Yüksek sesle ilân ediyor: «Ona döneceğiz
diye» (7).

Melekler ve latif biçimler aleminin altında, tüm kozmik varoluş düzeylerinin en alt olan üreme ve bozulma dünyasında bulunan insan, yeryüzündeki diğer yaratıklara göre daha merkezî bir konumdadır. Diğer yaratıklara göre dairenin merkezinin çevredeki noktalar karşısındaki durumu gibidir. Yalnızca insan bu merkezî konumu dolayısıyla, marifet ve kutsiyet kazanabileceğinden kendisine yeryüzündeki diğer yaratıklara hükmetme yetkisi verilmiştir. Onlar için insan İlahî Rahmete açılan bir kanal, karanlık olacak odada bir ışıktır. Fakat yine, yalnızca insandır ki, tabiata hakim olabileceği gibi onu tahrip edebilir de. Eğer bu rahmet kanalı şu veya bu şekilde daralır veya kapanırsa, tabiatta da buna uygun bir karanlık oluşacaktır. Ve insan daha yüce gerçekliklerden yüzçevirip tüm çabalarını bu gölgeler dünyasına yönelttiği zaman, tabiata verilmesi gereken ışık da kesilecek ve insan ruhunun iç karanlığı tabiata yansıyacaktır. Günümüzde gittikçe büyüyen kentleşme kanseri ve tabiî çevrenin tahribi bu prensibin tarihsel örnekleridir.

Varolan şeylerin herbiri bir ayna olmamasına karşın, insan tüm evreni gösteren bir aynadır; dünyadaki her birey bir ayna olsa da bilen insan tüm varlık mertebelerini gösteren dünyayı gösteren bir «macuni ekber»dir (8). (Aziz İbni Muhammed Nesefi).

İnsan Allah ile tabiat arasındaki bağdır. Her insan, tamlığı içinde Allah'ın bir kopyasıdır, hiçbiri mükemmel bir insan olmak için gerekli güçten yoksun değildir. İnsanın doğuştan olan mükemmelliğine kut-

sal Ruh tanıktır. Ruh, insanın gerçek tabiatıdır ve insanın içindeki ilahi ruhun gizli tahtı bulunur. Allah, insana indiği gibi insan da Allah'a yükselmelidir ve kâmil İnsan'da —gerçek velî mutlaklığından inmiş olan— Mutlak Varlık tekrar kendine döner (9) (Abdülkerim Cîlî).

Tabiatta her yerde bulunan semboller —örneğin yağmur, yıldırım ve gökgürültüsü, gül ile nilüfer veya güneş ile aynadaki gibi eşyanın anlık görünümüdür; insanın akıl yürütmeye bağlı kavramsal bir düzlemde değil ancak duyular yoluyla bildiği bu görünüm semboller de duyulur alanla ilgili olduklarından en yüksek alanı, Ruh'un alanını sembolize ederler. «En altta olan en yüksek olanı sembolize eder» şeklindeki Hermetik deyiş tabiatın sembolik yorumu biliminin temel bir kuralını ifade eder. Mütefekkir, tabiattaki olguları tefekkürle aracı akıl bölgesini geçerek saf biçimler veya «Eflatun'un ideaları» (alem'-ül-ceberut) bölgesine taşınır. O, tabiatı yalnızca kavramsal bir plana göre analiz etmek için değil, makrokosmos ve mikrokosmos arasındaki benzerliğin yardımıyla kendini tanımak için inceler. Ve kendini tanımakla Allah'ı tanır insan. Peygamber'in şu sözünde ifade olunduğu gibi: «Kendini bilen Rabbini bilir.» Antik kozmolojik bilimlerin çoğu yalnızca bu amaç için kurulmuşlardı ve bu bakımdan çeşitli varlık bölgeleri arasındaki benzerliğe dayanıyorlardı. Ortaçağlarda rasyonalistlerin değil de, İslamda İhvan'-üs-Safa, Çin'de ve Taoistler gibi mütefekkir grupların tabiat bilimlerini geliştirmelerinin nedeni budur.

Öyleyse, bilgelerin ve ariflerin en yüce gerçeklikleri anlatmak ve manâ dünyasını tabiatın büyük tecellilerinde tefekkür etmek için tabiatın anlık görünümlerini tekrar tekrar kullanmaları çok tabiîdir. Yine şiirin, düzyazının kolayca anlatamayacağını semboller ve imajlarla ifade etmesi dolayısıyla evliya ve

peygamberlerin dili olması da yine bu karşılıklı benzeşme yasası nedeniyledir. Düzyazı her zaman için ara akıl bölgesine ait düşüncelerin ifadesine daha uygun düştüğü halde, sembolizme açık bulunan şiirle müzik ve geometri gibi diğer anlatım şekilleri her zaman mütefekkir için en uygun araç olagelmişlerdir.

Güzellerin kendinden biçimlendirildiği toprağa
krallar hükmeder
Çünkü Tanrı, katmıştır tozu toprağa
En seçkin kabından bir yudum Güzellik
Budur o, çılgın aşıktır —çamurdan dudaklar
değil—
Öptüğün, defalarca kendinden geçerek
Düşün, öyleyse nedir kirletilmeyecek (10).

Geleneksel kozmolojik bilimlere bir örnek olarak mikrokosmos ile makrokosmos arasındaki benzerliğe dayanan simya verilebilir. Tabiattaki biçimler üreme yokolma (bozulma) döngüsünde devamlı değişmektedirler. İlahî sanatçı, tüm biçimlerin temeli ve asıl «maddesi» olan materia prima'dan devamlı yeni şekiller yapmaktadır. Fakat bunlar arasında bazıları sanatçının güzelliğini doğrudan yansıtacak kadar asil ve güzeldir. Taşlar arasında elmas ışığı geçirgen olduğundan, ışığı geçirmeyen diğer taşlara oranla daha «ilahî bir niteliğe» sahiptir. Metaller arasında da altının güneşinkine benzer bir asaleti vardır. Bu asalet kolayca aşınan diğer metallerin tersine aşınma ve bozulmaya dayanıklı olmasından ileri gelmektedir.

Dünyalık arzulara göre gidip gelen ve her şey etkisiyle hemen bozuluveren birçok insanın nefsi adi bir metal gibidir. İlahi Sanatçı'nın temsilcisi olan manevi vatanın ellerinde müridin nefsi materia prima içine dökülmekte ve bundan manevi değerlerle altın

gibi parlayan ve hiçbir kötülükten etkilenmeyen asil bir ruh oluşturulmaktadır. Kemâle ve sonunda marifete varan yolda giden yolcu her adımında tabiatta kendi iç durumunu sembolize eden biçimler bulmakta ve kendi iç durumu da tabiatın asil biçimlerini yansıtmaktadır.

Mütefekkir tabiatı insanın geçici eserlerine oranla Allah'ın el-eserinin (san'at) sonsuzluğunu temsil eden bir tapınak olarak bulur. Tabiat için bir rahmet kanalı haline gelir ve buna karşılık tabiat da onun için ilahî Hikmet'in büyük bir kitabı, hristiyanlıkta Hz. İsa, İslamda ise Kur'an olan ilahi söz'ün bir sureti olur. İnsan toplumunun geri kalan kısmı da bu değiş tokuşa katılır. Çünkü marifet amacına ulaşmış bulunan mütefekkir kendisiyle yaşadığı topluma rahmet dağıtan araç olmaktadır. Gazzali'nin dediği gibi «Veliler toplumun tuzu ve onu bir arada tutan kuvvettir.»

Tabiatı parça parça edip hayvansal bir azgınlıkla hiçbir zaman tükenmeyen istekleri için ona saldıran insan sonunda kendini parçalayıp tahrip eder. «Tabiatın fethi» dediği şey sonunda kendi yüksek tabiatının yine kendi içindeki insan-altı unsurlar tarafından fethi olur. Fakat ruhu «Gerçek'e susamış olan ve kendisine Allah tarafından tefekkür gücü verilen kişi tabiatı fethetmek değil, onu içtenlikle tanımak ve ondan ruhen yararlanmak yolunu tutar. Böyle bir insan tabiatın insanın manevî kemâline katıldığını ve onun kendine özgü metafiziği ve manevî yöntemi bulunduğunu bilir. Yine bilir ki, insanla tabiat arasındaki içten sevgi yoluyla mana insanının ibadeti sonunda el-değmemiş tabiatın ibadetiyle birleşir. Kendini içten yöneten aynı manevi prensibin tabiatla da işler olduğunu görür.

«İnsan ibadet eder ve ibadet insanı biçimlendirir. Velinin kendisi ibadet, gökle yerin buluşma yeri ol-

muştur ve böylece o evreni içinde barındırır ve evren de onunla beraber ibadet eder. Tabiatın ibadet ettiği her yerde o da vardır ve tabiatla ve tabiatta ibadet eder; boşluğa ve sonsuzluğa değin zirvelerde, kendini dağıtan - açılan bir çiçekte ya da bir kuşun bırakılmış şarkısında» (11).

ONDOKUZUNCU BÖLÜMÜN NOTLARI:

(1) Abdür-Rahman Cami, Levaih, Çev. E. H. Whinfield ve M.M. Kazvini, Londra, 1928, s. 21.
(2) M. Smith, Reading From the Mystics of Islam, Londra 1950, s. 112.
(3) F. Schuon, Aperçus sur la tradition des Indiens de l'Amerique du Nord» Etudes Traditionelles, 1940, s. 164. Aslında Kuzey Amerika kızılderilileri hakkında yapılan, ancak Tasavvufa da çok güzel bir şekilde uyan bir gözlem.
(4) M. Smith, y.a.g.e., s. 112.
(5) Cami, y.a.g.e., s. 39.
(6) a.g.e., s. 40.
(7) R.A. Nicholson, Rumi, Poet and Mystic, s. 103.
(8) Spirit and Nature, Eranos Yearbooks, New York, 1954, c. 1, s. 189.
(9) Smith, y.a.g.e., s. 119.
(10) Nicholson, y.a.g.e., s. 45.
(11) F. Schuon, Spiritual Perspectives and Human Facts, s. 213. Geleneksel ve modern tabiat kavramları hakkında bkz. Nasr, Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern man ve Roszak, Unfinished Animal.

SONSÖZ

BAZI ÇAĞDAŞ SORULARA İSLAMIN YANITI

İSLAMA GÖRE İSA

Hristiyan Batı'yla yüzyıllar süren çatışmalardan sonra bugün bile İslam dünyasının bazı bölgelerinde yeni şekillerde sürdürülmeye çalışılan misyoner etkinliklerinin başlaması günümüz müslümanları arasında yalnız Hristiyanlığa karşı bir antipati doğurmakla kalmamış, bazı sınıflar arasında İslamî Hz. İsa ve Hz. Meryem görüşlerine karşı da bir hareket başlamıştır. Geçmişte Hristiyanlarca İslama yapılan saldırılara bir cevap olarak bazı günümüz müslümanları İslamın Hristiyanlık hakkındaki görüşlerini bir tarafa itmişlerdir. Hind yarımadasında daha aşırı olaylar meydana gelmiştir. Sonunda bazı çevrelerde İslamın görüşlerinden tamamen uzak bir hristiyanlık görüşü yaratılmıştır.

Bu kısa yazıda böyle son dönem reaksiyonlarına değil, İslamın Hz. İsa hakkındaki geleneksel görüşlerine değineceğiz. İslamın Hz. İsa'ya bu kadar önem vermesi bazı Hristiyanlara garip gelebilir, ancak İslam'ın genel görüş açısını anlamak için bu vurgula-

ma önemlidir. Hatta günümüzün lâik dünyasında dinin etini kemiğini yiyip bitiren bozuk bir atmosferde bulunan hristiyanların, yeryüzündeki milyonlarca müslüman hristiyanlığın ilahi kaynağını kabul edip —değişik bir şekilde de olsa— kurucusuna saygı gösterdiğini görmeleri kendilerine ruhsal bir rahatlık sağlayabilir.

İslam, hulûl (Allah'ın insana girmesi, insan halinde ortaya çıkması) fikrini ve baba - oğul ilişkisini kabul etmez. İslama göre Hz. Meryem'in oğlu, İsa İbn Meryem büyük bir peygamber ve tüm İbrahimî geleneğin manevî kutbu olup, asla bir Tanrı - insan ve Tanrı'nın oğlu değildir. Ancak Kur'an'da tüm dünya kadınlarının üzerinde seçilmiş bir kadın olarak anılan bakire bir anneden mucizevi bir şekilde doğumu açık bir şekilde anlatılmaktadır. İşte «Allah'ın Ruhu» (ruhullah) olması gerçeği budur. Dini bir yasadan çok manevî bir yol getirici olması İslamî öğretiler açısından temel bir yere sahiptir. Fakat, Kur'an çarmıha gerildiğini kabul etmez ve doğrudan göğe yükseltildiğini yazar. Bu, gerçekte Allah tarafından her iki dinin karışmasını önlemek için konmuş ve Hristiyanlıkla İslamı birbirinden ayıran küçümsenemez bir olgudur. Hz. İsa'nın kimliği sorunu veya Teslis gibi tüm diğer doktrinler metafizik olarak iki görüşü birleştirecek bir şekilde anlaşılabilir. Ancak Hz. İsa'nın ölümü sorunu, olaya İslam ve Hristiyanlığın ortak bir yorum getirmesine karşı koyan bir olgu durumundadır. Bu olayın, onun herhangi bir tanımından daha büyük olduğu söylenebilir. Her ne olursa olsun, çarmıha gerilmenin anlamı ve bunun simgelediği kefaret olma düşüncesi sıradan bir müslüman için Hristiyanlığın anlaşılması en zor yönüdür.

İslâm peygamberi, hristiyanlara özel bir kıymet vermiş ve İsa'nın İslam'daki fonksiyonunu, onun dünyanın sonunda yeniden geleceğini söyleyerek vurgu-

lamıştır. Bu yüzden İslamdaki kıyamet görüşü, Hristiyanlığınkiyle aynı olmasa bile yine de İsa'nın merkezi durumunu kabul etmektedir. İslam'da kıyametle ilgili olarak İsa'ya biçilen rol ve Kur'an'da ona ve Bakire Meryem'e yapılan atıflar nedeniyle İsa müslümanların günlük dini bilinçlerinde İbrahim ve ondan sonra gelenlerinkine ve bu arada kuşkusuz Hz. Peygamber'in rolüne denk bir rol oynar. Hatta İslami batınilikte İbni Arabi, Rumi ve Hafız'ın yazılarında görüldüğü üzere önemli bir fonksiyona sahiptir.

İsa'nın Kur'an'daki tasviri yakından incelendiğinde onun geçmiş, şu an ve geleceğe ait üç yönü bulunduğu görülür. Bunlar sırasıyla Tevrat'ın korunması, şükran sunma ayininin (*) devamı ve İslam peygamberinin geleceğini söyleme görevlerine karşı gelir. Müslümanlar perikletos'u (şanlı şerefli anlamında) perakletos (övülen) olarak yorumlarlar ki bu sözcük de İslam peygamberinin adlarından biri olan Ahmed'e (övmek anlamındaki hamd kökünden) karşılık gelmektedir. Kur'an şöyle der: «O zaman Meryem'in oğlu İsa şöyle dedi: Ey İsrailoğulları, Ben Allah'ın size gönderdiği elçisiyim. Benden önce gönderilen Tevrat'ı tasdik ettiğim gibi benden sonra gelecek ve adı Ahmed olan bir elçinin de müjdecisiyim» (LXI, 6). Müslümanlara göre, İsa'nın İslâm gibi büyük bir dinî tezahürü sessizce ona hiç değinmeden geçiştirmesi düşünülemez ve yine onlar İsa'nın Paraclete'in hakimiyetini haber vermesinde İslâmın geleceğine bir atıf görürler. İsa'nın gelecekteki fonksiyonu, yukarda alıntıladığımız Kur'an âyetinde de ifade olunduğu gibi İslam peygamberinin geleceğini bildirmek ve aynı zamanda şimdiki, insan çevrimini de sonuna erdirmektir.

(*) Çevirenin notu; Şükran sunma ayini: Aşai Rabbani ayini - Hristiyanların şaraplı ekmek yeme ayinleri.

İslâm'ın geleneksel dini bilincinde Hz. İsa İslam peygamberiyle zirveye ulaşan tektanrıcı geleneğin üçlü yönünü temsil ederek Musa ve İbrahim'le birleşir. Bu bağlamda İbrahim inancı, Musa kanunu ve İsa da manevî yolu temsil eder. «Peygamberliğin mührü», son peygamber olan İslam peygamberi ise tüm bu özelliklerin bir sentezidir. Peygamberin «Peygamberliğin mührü» kabul edildiği gibi birçok sufi tarafından da İsa, İbrahimî gelenekte «velâyetin mührü» kabul edilir. Gerçekte İslam'da içe dönüklük, önde bulunma ve bazı tasavvufî şekillerde bulunabilen ilahi bengisu veya ab-ı hayat unsurlarından oluşan özel bir tür «İsevî hikmet» (hikmeti iseviye) vardır. Hatta bu hikmet, İsa'nın manevî kişiliğiyle birlikte Bakire'yle yakından ilişkilidir ve Kur'an her ikisine tek bir gerçeklik olarak bakar. Örneğin şöyle der: «Biz, Meryem'in oğlunu ve onun annesini (mucizevî) bir âyet yaptık» (XXIVI, 50).

Varolan ve herbiri kendi manevî özgünlük ve sıhhatini korumak istiyorsa her iki dinde de varolması gereken farklılıklara karşın (*), eğer müslümanlar günümüzde İslama yapılan hücumlara ve yıldırma girişimlerine karşılık vermekten kaçınıp kendi geleneksel kaynaklarına dönerlerse İslam'ın İsa anlayışı Hristiyanlığı anlamalarında müslümanlara çok sağlam bir temel olacaktır. Fakat bu anlayış, hristiyanlara da İslamın bizzat kendisinin oluşturduğu evrende soluk alıp verenler ne anlama geldiğini anlamlarında yardım edebilir. Belki de İslamın İsa anla-

---

(*) Yazarın bu görüşlerinin Teslis'i ve Hristiyanlığın Tevhid çizgisinden sapan bazı yönlerini şiddetle reddeden Kur'an âyetlerine ters düştüğü ortadadır. Hristiyanlığın en azından iman esasları noktasında tüm diğer dinler gibi, İslam'a katılması gerektiği Kur'an'da apaçık ifade olunmaktadır. (Çeviren).

yışı Hristiyanlarca İslamın daha iyi anlaşılmasında bir baz görevi yapabilir. Hristiyanların, kendi manevî dünyalarının ışığı olup çok sevdikleri bu güneşin başka bir dünyada da parlayan bir yıldız olduğunun ve bir başka insan topluluğunun da dinî ve manevî yaşamında önemli bir rol oynadığının farkına varmalarını sağlayabilir.

İSLAMA GÖRE KADINLARIN ROLÜ

Modern dünyanın en büyük hatalarından biri tüm nitel değişiklikleri yokedip, eşitlik ve demokrasi adı altında herşeyi en küçük ortak katına indirgeme girişimidir. Bu, modern dünyanın acısını çektiği nicelliğin tam hakimiyeti eğiliminin en belirgin özelliğidir. Bu hata özellikle her iki cins arasındaki ilişkiler ve kadınların toplumdaki yeri konusunda görülmektedir. Kadınların erkeklere eşit olduğu söyleniyor. Böyle bir söz ancak kadınlığından gurur duymayan ve kadınlığın tüm özelliklerini tam olarak anlayamamış bir kadın tarafından söylenebilir. Kendini aşağılık bir durumda kabul ettiğinden bir erkek olmaya, yani aslında hiç olamayacağı bir duruma özlem duymaktadır. Bir kadının erkekliğe özenmesi ikinci sınıf bir erkek olmasına yol açacağı gibi erkeğin kadınlığa özenmesi de benzer bir durum yaratacaktır.

İslamda erkek ve kadın iki yarışmacıdan çok, birbirini tamamlayan iki parçadır. Allah katında erkek ve kadın eşittir. Aynı İslamî kurallara uymaları gerekir ve O'nun önünde, hareketlerinden aynı derecede sorumludurlar. Yani, metakozmik gerçek ile olan ilişkilerinde eşitlerdir, denebilir. Fakat kozmik düzeyde yani psikolojik, biyolojik ve sosyal olarak birbirlerini tamamlarlar. Her iki cinsin biyolojik birleşimi çekişmeci olmaktan çok uyumlu bir şekilde

oluşuyorsa anlamlı bir sosyal yapı da her iki cinsin ahenkli çalışmasına bağlıdır. İslamın inancına göre sosyal düzende görevler o şekilde dağıtılmalıdır ki erkekler, erkek olarak güçlerinin gerektirdiği işlerde çalışıp kendi güçlerinin farkına varsınlar, kadınlar da cinslerinin yapısı ve inceliğini ortaya koyma fırsatı bulabilsinler. Çarkların ister erkek ister kadın olsun insan yapısının tüm gelişim olanaklarını ezdiği veya erkeğin daha az erkek, kadının daha az kadın olmasına yol açan baskıların bulunduğu bir toplum İslami sosyal idealin tam karşıtı durumundadır. Erkeğin erkek, kadının kadın olarak kalmasının olanaksız olduğu, erkek ve kadın tiplerinin bulandığı karmaşık bir sosyal düzende manevî gelişim olanakları da çok zayıflamaktadır, çünkü erkek ve kadın ancak Yaratan'ın onları yarattığı şekilde kaldıkları sürece Tanrı'ya yaklaşabilirler. Burada erkek ve kadının kendi cinslerini kendilerinin belirlemediğini anımsamak gerekir. Irkları, renkleri, doğum ve ölüm tarihleri gibi cinsleri de Allah tarafından belirlenir ve eğer erkekler ve kadınlar kendi tabiatlarının tüm imkânlarını gerçekleştirmek istiyorlarsa buna karşı çıkılamaz. Geleneksel İslam toplumunun çok iyi bir örneğini oluşturduğu normal ve sağlıklı bir toplumda erkek ve kadın kendi yapılarının özelliklerini tam olarak geliştirebilirler ve yaratılışı karakterize eden zenginlik ve çeşitliliği artırarak İlahi Prensip'in Birliği'ni yansıtırlar. Şimdi, gerek erkek gerek kadın olsun, «insan»la uğraşan herkesin en başta gelen görevi, günümüzde çağdaş düşünce veya «zamanın gereği» olarak ortaya çıkıp insanlığın iyiliğini istediğini söyleyen, ancak aslında hem erkek hem de kadınların ruhlarını öldürüp onları insan-altı bir düzeye indiren bir zehir olan tüm bu yalanlara karşı geleneksel toplumların değerlerini bilinçli bir şekilde savunmaktır.

Bazı gerçekler o kadar belirgindir ki, normal durumlarda tartışma götürmezler. Fakat en belirgin gerçeklerin şüphe bulutlarıyla sarıldığı bir zamanda insan bunları tartışmaya zorlanmaktadır. İşte böyle bir gerçek de insan yaşamında zühd unsuruna duyulan ihtiyaçtır. Kendinden vazgeçme ve zühd unsurları olmadan bir din ve dolayısıyla bir insan kültürü oluşamaz. İnsan, ara-sıra duyularının dünyasından çekilip duyusal algılamalarının meyvelerini daha iyi değerlendirmelidir. Taoist bir özdeyişle dendiği gibi, tekerleği yapan tekerleğin boş mekânıdır. Duyuların maddesel dünyasından bir noktaya kadar yapılan özveri duyuların yaşamını dengelemek bir yana, manevi bir yaşam için de insan ruhunun kapılarını açar.

Böyle bir kısıtlama uygulaması, İslamda Ramazan ayı boyunca zorunlu tutulan ve diğer zamanlarda da önerilen oruçtur. Kur'an'ın da belirttiği gibi bu uygulama eski dinlerde de vardı ve İslamda Ramazan orucu olarak yeniden canlandırılıp sistemleştirildi. Bu aydaki oruç, başlıca değerinin yoksullara acıma ve yardıma indirgendiği bazı çevrelerde sık sık tartışıldığı ve bir ölçüde de fazlaca vurgulandığı gibi pek çok sosyal ve harici yararlarla birlikte, belirli özelliklere de sahiptir. Bu yardım unsuru gerçekten vardır, ancak tüm gerçek yardımlar gibi ancak Allah'a yöneldiği zaman önem kazanır. Oruçla insan ilahî iradeye boyun eğerek fakirlere ve ihtiyacı olanlara yardım elini uzattığı gibi onların açlık ve susuzluğuna da bizzat katılır.

Fakat orucun en zor tarafı, hayvani isteklere veya Kur'an'ın deyimiyle nefs'ül emmareye yöneltilen perhiz kılıcının ucudur. Oruç ile hayvani istekler, ila-

hî iradeye sistemli bir boyun eğiş aracılığıyla yavaş yavaş zayıflayıp söner, çünkü aç kaldığı her an, müslümanın ruhu bunu ilahî emre uymak için yaptığının farkına varır. Bu yüzden oruç yalnız yemekten değil, hayvanî ihtirasların her türlüsünden vazgeçmeyi gerektirir.

Bu sistemli vazgeçişin sonucunda insan ruhu şu andaki tabiî çevresinden bağımsız olduğunun ve bu dünyada olmasına karşın onun bir parçası olmadığının bilincine varır. Tam bir inanç ile oruç tutan kimse çok kısa bir süre sonra bu dünyada bir yolcu olduğunu ve bu maddesel varoluşun ötesinde bir amaç için yaratıldığını anlar. Etrafındaki dünya maddeselliğini kaybedip saydamlık kazanır ki bu durum düşünen bir müslümanı yaratıklarında doğrudan Allah'ı tefekküre götürür.

Şeylerin geçici ve «boş» yapısı yine bu şeylerin ilahî birer hediye olarak görünmeleriyle kapatılır. Tüm bir yıl boyunca hiç önemsenmeyen yiyecek ve içecek oruç zamanı boyunca Cennet nimetlerinden de büyük bir hediye haline gelerek manevi bir önem kazanır.

Oruç tutmak aynı zamanda dünyanın ihtiraslarına karşı paklık zırhını giymek, ölümün paklığını ve buna tabiî olarak eşlik eden manevî doğumu insanın kendi bedeninde «fiziksel» olarak bütünleştirmesi demektir. İnsan, oruç tutarak, ihtiras dünyasına karşı Allah'ın safına geçtiğini hatırlar. Hz. Peygamberin orucu çok sevmesi de bundandır. Oruç «Muhammedî ruhsal fakirliğin» (fakr) temel bir unsurudur ki kendisi «fakr benim övüncümdür» demiştir.

İhtirasların ölümü insan nefsini temizler ve olumsuz psişik kalıntıların pis suyunu boşaltır. Birey ve onun aracılığıyle İslam toplumu bu uygulamayla tazelenip ahlaki ve manevî görev ve amaçlarını bir kez

daha hatırlar. Bu yüzden mübarek ayın gelişi sevinçle karşılanır. Çünkü o ayda cennetin kapıları mü'minlere açılır ve İlahî Rahmet onu arayan herkese iner. Ramazan orucunun tamamlanmasıyla yeniden doğup dinçleşen, her müslüman önündeki yıla ilahî iradeye uyup ona göre yaşamak arzu ve isteğiyle girer. Oruç insan ruhuna öyle bir koku bırakır ki, oruç zamanı geçtikten çok sonra bile bu koku duyulabilir. Ruha, tüm yıl yetecek kadar bir enerji kaynağı sağlar. Bu yüzden kutsal aya «mübarek» denmiştir. Onda Allah'ın bereketi İslam toplumuna akar ve en derin yaşam ve hareket kaynaklarını canlandırır.

NİÇİN HİCRİ TAKVİM

Bir din, sonraki gelişimi için gerekli olan tüm öğeleri kendi içinde saklar. İslam tüm dünyaya yayılan bir din olduğundan ve tüm dini uygulamalar da gündüz - gece dizgesine göre yapıldığından, bağlıları arasındaki eşitlik ve adaleti yalnızca sonradan yapılan eklemeleri yasaklıyarak sağlayabilirdi. Son yıllarda birçok modernistin önerdiği gibi her üç yılda bir ay veya her yıl onbir gün ekleyerek bir kameri İslam yılını güneş yılına çevirmek İslam'ın bidatı yasaklayarak öngörmüş bulunduğu adalet anlayışını yıkmak demektir. Kameri yılların güneş yılları ve mevsimleri içinde dönmesiyle mü'minler arasındaki adaletin nasıl sağlandığına örnek olarak oruç ve hac verilebilir.

Müslümanlar değişik coğrafi bölgelerde ve hatta mevsimlerin ters olduğu güney yarım küresinde oturdukları için farklı gündüz ve gece saatleri yaşarlar. Gündüz ve gece yılda yalnızca 2 gün birbirine eşit olmaktadır. Orta Asya'da yaşayan bir müslüman gü-

ney Hindistan'da yaşayandan farklı bir gün uzunluğuna sahip olurken, Londra'da yaşayan bir müslüman da Nijerya'dakinden değişik bir gün yaşar. Örneğin oruç zamanı güneş yılında belirli tarihler arasına konmuş olsaydı kuzey yarımkürede yaşayanlar güneydekilerden daha uzun veya daha kısa süre oruç tutmak zorunda kalacaklardı. Benzer şekilde hac zamanı da kuzey yarımkürede kış olarak belirlenseydi, güneyde de hep yaza denk gelecekti. Her iki durumda da mü'minler arasında eşitsizlik olacaktı. Müslümanların omuzlarına yüklenen bu görevlerin tüm mü'minler arasında eşit olarak uygulanmasının tek yolu vardır, o da İslamın emrettiği gibi kameri yılın güneş yılı içinde dönmesidir. Böylece bir insanın dünyasal yaşamı süresi boyunca değişik bölgeler arasında oluşacak gündüz ve gece farklılıkları ortadan kaldırılmış olacaktır. Londra'da yaşayan bir müslüman yazları ondokuz saat oruç tutarken kışın orucunu öğleden sonra saat dörtte açma fırsatını bulacaktır. Yaşam süresi boyunca yazları karşılaştığı zorluklar kışların kolaylığı ile dengelenecek ve böylece sonunda örneğin İran, Afganistan veya Pakistan'daki koşullarla eş hale gelecektir.

Bazı mevsimlerde güneşin hiçbir zaman bütünüyle batmadığı İsveç gibi çok kuzeyde yaşayanların sorunları ise oruç zamanının herhangi sabit bir zamana bağlamakla çözülemez. Hatta mevsimler sabit olsa da başka iklimlerde yaşayanlar farklı koşulara sahip olur ki bunun tersi güney yarımkürede yaşayanlar için de doğrudur. Çok kuzeyle çok güney bölgelerdeki gibi böyle olağanüstü durumlarda, oruç süresi ve ibadet saatleri hakkında bir fetva gerekir. Büyük bir müslüman çoğunluğun dini yaşamını, sayıları bini geçmeyen mü'minler için bozmak mantıksız ve anlamsızdır.

İslamî hicri takviminin önemini vurgulamak için yalnızca güneş yılına yüklenmek gerekmez. Tarih boyunca müslümanlar, İslamî kameri takvime bağlı kalmak koşuluyla güneş takvimini de kullanmışlardır. Bugün İslamî takvimin birçok kişi tarafından önemsenmemesinin nedeni kameri oluşu değil, müslümanların diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Batı önünde gösterdikleri güçsüzlüktür. Tüm İslam tarihi boyunca yayınlanmış olan kitaplar hicri tarihleri kullanmış iken neden bugün müslüman dünyasında basılan kitaplar Hristiyanların güneş yılını kullanmaktadır? Eğer birçok müslüman Batı aylarını ve Pazar tatillerini kullanıp hatta Batı bayramlarını kutluyorsa bunun tek nedeni müslüman dünyasındaki birçok kişinin Batılı düşünce ve geleneklerle kafalarının tamamen doldurulmuş olmasıdır. Şimdiye kadar oluşturulmuş ve kullanılmış en mükemmel güneş takvimi olan Celâlî takvimini yapan Hayyam, yazılarında daima Hicri tarihleri kullanmıştır.

Kamerî yılın güneş yılı içinde sabitlenerek değiştirilmesi müslümanlar için bir trajedi olur. Müslümanların dini görevlerinde eşitsizlik yaratma ve ümmet içinde bölünmelere yol açmanın yanısıra peygamberin sünnetinden ayrılma gibi çok büyük bir günaha da neden olacaktır. Modern müslümanlar yalnızca zamanın modasına uymak için İslamın ilahî prensiplerini değiştirmek yerine İslamı anlayıp uygulamalıdırlar. Eğer İslamî prensiplerin anlamlarını tam olarak algılarsak herbirinin derin bir anlamı ve amacı bulunduğunu görürüz. Bizim görevimiz bu amacı anlamak ve bu prensipleri uygulayıp savunmaktır, yoksa modernizmin türlü oyunlarının yol açtığı bireysel şüphe ve hayallerden başka bir şey olmayan «saf İslamı» yeniden keşfetmek özürü ile bu prensipleri değiştirmeye çalışmak değil. Modern düşüncenin çeşitli şekilerine karşı dinî yenilik ve savun-

ma tavrının takınıldığı Hristiyanlığın tarihi tüm müslümanlar için bir **ders** olmalıdır. Yalnızca Allah'ın düzenlediği **ruha ve şekle** bağlı kalan bir din yaşayabilir.

SON

islam'da düşünce ve hayat

s. hüseyin nasr

"Bu kitabı oluşturan bölümler çağdaş bir ortamda, hem Doğu'da hem Batı'daki modern bilimin de tümüyle farkında olarak İslam geleneğinin çeşitli cephelerini İslami açıdan gün ışığına çıkarıp yeniden sunmak yolunda alçakgönüllü bir girişimden ibarettir."
"Diğer çalışmalarımızda İslami olan şeylerin çeşitli cephelerini, dinin kendisi dahil tasavvuf, felsefe ve bilimi ele alma fırsatımız oldu. Genellikle her bir eser tek bir konuya veya geniş bir İslami tabana dayalı birbiriyle ilgili birçok konuya yönelikti. Elinizdeki bu eserlerde ise sosyal ve siyasal düşünceden felsefe ve tasavvufa kadar İslam'ın pek çok yönleri için ayrı bölümler tahsis etmiş bulunuyoruz. Bu yüzden kitabımıza **İslam'da Düşünce ve Hayat** adını verdik."
"İslami hayat ve düşüncenin hiçbir yönünü herşeyi kapsayacak şekilde incelenmemesine rağmen pek çok konu İslami geleneğin hem hayat hem düşüncesinin çoğu yanlarıyla karşılaştırılabilecek biçimde araştırılmış, anlatılmıştır. Bu yanların bazıları metafiziksel ve felsefi inceleme ve yorumlar olup diğerleri ise bilimsel eserler ve bizzat yazarın bu alanda şimdiye kadar yapılan çalışmalara dayalı bilimsel incelemelerin sonuçlarından oluşmaktadır."





insan yayınları

ISBN 975-574-144-5